

Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556–1562)

*Dieser Kylchen in der heiligen gschrift
professor und låser*

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Zürich,

vorgelegt von Pfr. Michael Baumann, MTh UZH,
von Waldenburg BL und Winterthur ZH, in Dorf ZH,

bei Prof.em. Dr.theol. Dr.h.c. Egidio Campi.

Dorf, den 21. Dezember 2009, St. Thomae

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag von Prof. Dr. Dr.h.c. Emidio Campi die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 28. Mai 2010

Der Dekan: Prof. Dr. Konrad Schmid

Anschrift des Verfassers:

Pfr. Michael Baumann

Kirchstrasse 6

8458 Dorf ZH

052 317 12 71

Michael.Baumann@zh.ref.ch

Inhaltsverzeichnis

0	VORWORT	9
1	ZUR EINFÜHRUNG	15
1.1	Transskriptions- und Zitationsgrundsätze	15
1.2	Abkürzungsverzeichnis	19
1.3	Fragestellung und Ziel der Arbeit	25
2	PETER MARTYR VERMIGLI IN ZÜRICH	39
2.1	Vermiglis erster Kontakt mit Zürich	39
2.2	Kontakte mit Zürich ab 1542	57
2.3	Exkurs: Hintergründe des Zweiten Abendmahlsstreits	85
2.4	Epistolographischer Befund 1542-1556	95
2.5	Die Zürcher Jahre Peter Martyrs	99
2.5.1	Vorbedingungen: Die religionspolitische Situation in Zürich 1556	107
2.5.2	Die Wahl Vermiglis nach Zürich 1556	124
2.5.2.1	Kokurrenz zu Zürich: Genf, Heidelberg und Oxford	139
2.5.3	Ankunft und Einrichtung in Zürich im Sommer 1556	146
2.5.4	Familie	163
2.5.5	Lehrverpflichtungen	172
2.5.6	Verhältnis zu Zürich und zur Locarner Gemeinde	184
2.5.7	Vermigli und das Religionsgespräch in Poissy 1561	188
2.5.8	Krankheit, letzte Monate und Tod 1562	209
3	DIE ZÜRCHER THEOLOGIE PETER MARTYR VERMIGLIS	219
3.1	Vermigli als Lehrperson und Exeget	219
3.1.1	Die Zürcher Vorlesungen	219

3.1.1.1	Der Kommentar zu den Samuelbüchern 1564	221
3.1.1.1.1	Umfang und Vorwort zum Samuelkommentar	221
3.1.1.1.2	Überblick und Quellen	230
3.1.1.1.3	Verwendung der rabbinischen Kommentare	234
3.1.1.1.4	Der Name Gottes	238
3.1.1.1.5	Auslegung von 1Sam 19 und der <i>locus de prophetia</i>	243
3.1.1.1.6	An sit Deus author peccati?	252
3.1.1.1.7	Die Hexenbefragung Sauls in En-Dor	267
3.1.1.1.8	Die weiteren Loci theologici	275
3.1.1.1.9	Auslegungsfragen: Allegorie oder <i>sensus historicus</i> ?	278
3.1.1.2	Der Kommentar zu den Königsbüchern 1566	282
3.1.1.2.1	Umfang und Vorwort zu <i>Melachim</i>	282
3.1.1.2.2	Der Vorwurf der Kirchenspaltung	290
3.1.1.2.3	Die Fortsetzung der Frage nach der Autorschaft der Sünde	298
3.2	Vermigli als theologischer Schriftsteller – eine Übersicht	307
3.3	Die Christologie Peter Martyr Vermigli anhand des	
	<i>Dialogus de utraque in Christo natura</i> 1561	321
3.3.1	Die Ausgangslage des Streits mit Johannes Brenz	321
3.3.2	Der Dialogus de Utraque in Christo Natura 1561	331
3.3.2.1	Die Naturen in Christo	335
3.3.2.1.1	Das Verhältnis der Naturen, Martyrs Verständnis der Person und das <i>Extra-Vermiglianum</i>	347
3.3.2.1.2	Die Diskussion um die Hypostase der Naturen <i>in Christo</i> und die mögliche Aufnahme der Ideen Heinrich von Gents	359
3.3.2.2	Die Annahme Christi im Himmel und das Sitzen zur Rechten Gottes	381
3.3.2.3	Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl	392

3.3.2.4	Zusammenfassung: Die Christologie Vermiglis anhand des <i>Dialogus</i> und die Relevanz der christologischen Einzelfragen	404
3.4	Vermigli als Korrespondent und Gutachter	411
3.4.1	Vermiglis Korrespondenz nach England	412
3.4.1.1	Vermiglis Gratulationsschreiben an Queen Elisabeth I.	420
3.4.1.2	Vermiglis Brief an die <i>Ecclesia peregrinorum Londini</i> , 1561	425
3.4.1.3	Vermiglis Schreiben an die Frankfurter Frem dengemeinde	434
3.4.2	Die Korrespondenz zugunsten der mittel- und osteuropäischen Reformation	439
3.4.2.1	Martyrs Brief an die polnischen Edelleute vom 14.2.1556	439
3.4.2.2	Martyrs Brief an die polnische Kirche vom 27.5.1560	445
3.4.2.3	Martyrs Brief an den polnischen Adel vom März 1561	450
3.5	Würdigung der theologischen Arbeit Vermiglis	463
4	REZEPTIONSGESCHICHTE	469
4.1	Theoretische Überlegungen	469
4.1.1.1	Geschichte und Gedächtnis	473
4.2	Peter Martyr Vermigli im Bild der Zeitgenossen	481
4.2.1	Briefe über den Tod Petrus Martyr Vermiglis und ihre Ausdrucksweise	481
4.2.2	Epicedien auf Petrus Martyr Vermigli und ihre Eigenart	489
4.2.2.1	Hans Ulrich Stampfers d.J. Portraitmedaille	500
4.2.3	Josias Simlers Oratio de vita et obitu Petri Martyri Vermilii 1563	502
4.2.3.1	Exkurs: Kirchengründung und Legendenbildung	512
4.2.3.1.1	Protestantische Heilige und Märtyrer	512
4.2.3.1.2	Protestantische Legenden	521
4.2.3.1.3	Die kirchengründenden Funktionen	531

4.3	Vermigli im Bild der folgenden Generationen	535
4.3.1	Johann Heinrich Heideggers <i>Heiliges Martyrthum</i> 1688	540
4.3.2	Publikationen im 18. Jahrhundert	553
4.3.3	Petrus Martyr Vermigli im 19. Jahrhundert	563
4.4	Rezeptionshistorischer Ausblick und Fazit	579
5	ZUSAMMENFASSUNG	585
6	LITERATURVERZEICHNIS	593
6.1	Quellen und Ältere Literatur vor 1800	593
6.2	Neuere Literatur nach 1800	599

„Dass in Vergessenheit er nicht ertrinke.“

*Pindar, Fragment XCII*¹

„Die Vergangenheit – das heißt unsere Erinnerung an die Vergangenheit – ist insofern wichtig, als sie Teil unserer gegenwärtigen Existenz ist und dazu beigetragen hat, auf welche Weise man sich mit den letzten Dingen auseinandersetzt.“

*Irving D. Yalom, Existential Psychotherapy*²

¹ PINDAR, *Die Dichtungen und Fragmente*. Verdeutsch und erläutert von Ludwig Wolde. Leipzig 1942, S. 249

² IRVING D. YALOM, *Existential Psychotherapy*. New York 1980. Zitiert deutsch in: DERS., *Existentielle Psychotherapie*. Köln 1989, S. 22.

0 Vorwort

Was trägt eine spezialisierte Arbeit über einen längst verblichenen, wenn auch großen Theologen des 16. Jahrhunderts über die eigentliche Zunft von Reformationshistorikern hinaus zur Situation der Kirche und damit zur Kultur bei? Diese wäre eine der Fragen, die man sich eingangs dieser Arbeit stellen könnte. Und es gäbe mehrere, wenn auch unterschiedliche Möglichkeiten, diese im wahrsten Sinne existentielle, wenn auch leicht wahnhafte Frage zu beantworten. Eine radikale Antwort wäre, dieser Frage die Legitimation zu entziehen. Damit begäbe man sich jedoch in doppelte Gefahr und wiche dem Begründungsnotstand einfach aus oder würde ihn verleugnen. Eine Gefahr wäre, in die Fänge eines plumpen Geschichtspositivismus zu geraten oder sich in den Netzen eines, wie Nietzsche treffend formuliert hatte, rein archivatischen Denkens zu verfangen, das die Vergangenheit und die Erinnerung zwar verehrend konserviert, doch dies letztlich um des Konservierens willen tut und dabei das Leben vergisst, das die Geschichte lehren soll.³ Schon Pindar hat davor treffend mit dem Bild des Ertrinkens in der Geschichte gewarnt. Die zweite Gefahr wäre die der ignoranten Sezession, welche die Geschichte als nicht mehr zuständig für die Gegenwart erachtet, oder wenn, dann doch nur sehr vermittelt und knapp dosiert. Dass diese beiden Gefahren und Extreme aber im kirchlichen Tagesgeschäft nicht so selten sind, wird niemand bestreiten können. Vom grossen amerikanischen Psychiater Irvin D. Yalom wäre zu lernen, dass keine Gegenwart sich in die Zukunft erstreckend verstehen kann, ohne ihre Vergangenheit zu kennen. Doch kann dieses Verstehen der Gegenwart nicht Selbstzweck sein, soll und muss es sich doch in die Zukunft, auf die existentiell letzten Dinge beziehen, theologisch auf das Eschaton. Darum geht das eingangs vorgestell-

³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: KSA 1, S. 265-270 – CICERO, *De Oratore*, II, 36: „Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?“

te Zitat bei Yalom noch weiter und fügt als Warnung an die Zunft der Therapeuten bei:

„[...] aber es ist, wie ich später ausführen werden, nicht das lohnendste Gebiet für therapeutische Erforschung. Die Zukunft-die-zur-Gegenwart-Wird ist das primäre Tempus existentieller Therapie.“⁴

Beschäftigung mit Geschichte, in diesem speziellen Fall mit der Reformationsgeschichte, hat darum immer auch einen zwar begrenzten, aber nicht überhörbaren therapeutischen Zug. Sie dient dem Zusammenzug dessen, was in der Zeit auseinandergerissen ist, und zwar in Vergangenheit wie antizipierter Zukunft. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben und nicht zu leisten. Die oben gestellte Eingangsfrage müsste darum so zu beantworten versucht werden, dass das stete sich Vergewissern, was einst als Menschenwerk gedacht und vollbracht wurde, wie menschliches Tun und göttliches Wort sich aufeinander bezogen haben oder aber darin gescheitert sind, den Grund dieser Kirche bilden und Ferment ihrer Zukunft sind. Geschichte wird darum nicht zum Gängelband, an welchem die Zukunft hängt, doch sie vermag das Bewusstsein zu schulen und Ehrfurcht zu gebieten vor den Idealen und Sehnsüchten, vor dem Leben und Sterben derjenigen, die sich vor uns in dieser Welt und ja, für diese Kirche eingesetzt haben. Geschichte und Geschichtsschreibung sind darum niemals wertfrei und können es nicht sein, wiewohl sie sich abgründiger Parteinahme zu enthalten versuchen. Doch eine Arbeit wie diese kann gar nicht verleugnen, dass sie dem Gegenstand gegenüber Ehrfurcht empfindet; mehr noch aber versucht sie, hermeneutisch verstehend den Menschen und Ideen, die sie schildert, gerecht zu werden. Und sie ist bewegt von der Vorstellung, dass eben diese Schilderung zum Verständnis und zum verstehenden Handeln in der Gegenwart beiträgt. Unsere Kirchen befinden sich in einem gesellschaftlichen Umfeld, das mannigfaltige Umbauarbeiten an eben dieser Kirche nötig macht. Dazu soll und mag im besten Fall diese Arbeit beitragen, indem sie Sensibilität

⁴ IRVING D. YALOM, *Existential Psychotherapy*. New York 1980. Zitiert deutsch in: DERS., *Existenzielle Psychotherapie*. Köln 1989, S. 22.

und gleichzeitig Zuversicht schöpft aus dem Blick in eine Zeit der Glaubenskämpfe und des Ringens, aber auch der steten Hoffnung auf ein nahes Reich Gottes, das sich durch gelehrtes Wissen, noch mehr aber durch beständiges Studium der Heiligen Schrift entdecken und entschlüsseln lasse.

In den letzten zwei Jahrzehnten hat die biographische Arbeit eine Renaissance erfahren. Diese Arbeit reiht sich ein in verschiedene andere Untersuchungen der neueren Reformationsgeschichte, die sich anhand von *Personen* einer Epoche annähern möchten und dabei doch nicht die methodischen Gefahren dieses Zugangs unterschätzen. Der Grossmeister der französischen Historiographie, Jacques Le Goff hat am Eingang seiner monumentalen Studie über Ludwig den Heiligen (1214-1270) diese Gefahren benannt, aber auch die Notwendigkeit biographischer Untersuchungen herausgestellt.⁵ Nun kann diese kleine Arbeit nicht den Anspruch erheben, biographisch Abschliessendes über Peter Martyr Vermigli zu sagen. Sie beleuchtet einen Abschnitt von sechs Jah-

⁵ JACQUES LE GOFF, *Ludwig der Heilige*, Stuttgart 2000, S. 5f.: „Durch meine Ausbildung als Historiker daran gewöhnt, eine globale Geschichte ins Auge zu fassen, wurde mir fast schlagartig klar, wie sehr die Biographie danach verlangt, ihre Hauptfigur zu einem – wie Pierre Toubert und ich in einem gemeinsamen Artikel ausgeführt haben – ‚globalisierenden Subjekt‘ zu machen, um das sich das ganze Forschungsfeld organisiert. Welcher Gegenstand könnte denn auch besser und umfassender als eine Persönlichkeit Aufschluss geben über die Gesamtheit seiner Umgebung und all der verschiedenen Bereiche, die der Historiker aus dem Feld des historischen Wissens herausschneidet? Ludwig der Heilige hat zugleich am wirtschaftlichen, am sozialen, am politischen, am religiösen und am kulturellen Leben teil. Er handelt in sämtlichen Bereichen, indem er sie in einer Art und Weise denkt, die zu analysieren oder zu erklären Aufgabe des Historikers ist, auch wenn das Trachten nach vollständiger Kenntnis des fraglichen Individuums eine ‚utopische Suche‘ bleibt. Wir müssen hier in der Tat mehr als bei jedem anderen historischen Forschungsobjekt die Lücken, die Auslassungen der Quellenbelege zu respektieren wissen und dürfen nicht wiederherstellen wollen, was sich hinter den Verschweigungen Ludwigs des Heiligen oder dem Stillschweigen über ihn, hinter den Brüchen oder den fehlenden Verbindungen hergibt, die den Faden abreißen lassen und die scheinbare Einheit seines Lebens zerstören. Doch eine Biographie ist nicht bloß die Sammlung aller Dinge, die man über eine Person in Erfahrung bringen kann und bringen sollte.“

ren am Ende seines Lebens, freilich indem sie die Zeiten davor und die Rezeption danach auch in den Blick nimmt. Doch ich bin davon überzeugt, dass dieser kurze Zeitabschnitt nicht nur für das Verständnis von Vermigli's Werk von hoher Wichtigkeit ist, sondern auch für das Verständnis der Zürcher Reformationsgeschichte und deren Themen und Fragen, die von der Mitte des 16. Jhdts. an bis zum Ende des 17. Jhdts. immer wieder aufschienen und neu diskutiert wurden.

Diese Fragen kreisen um das Schriftverständnis, um das Verständnis des Abendmahls, zentral um den Gottesbegriff und damit um Gottes Souveränität, seine Präsenz und des Menschen Prädestination, aber auch um Fragen nach liturgischer und gottesdienstlicher Gestaltung. Zu diesen Fragen hat Peter Martyr Vermigli Stellung bezogen und darum sind seine Antworten, Briefe und Schriften für die Geschichte der *reformierten* Reformation von Belang. Gleichzeitig soll diese Arbeit aber nicht eine Epoche idealisieren. Die frühe Neuzeit ist uns fern, deren Lebensgefühl und deren Ängste wie Nöte kaum nachvollziehbar und die Kontingenz und Abgründigkeit des Alltags wären für uns schwerlich aushaltbar. Kaum einer hat das so kongenial beschrieben wie der Schriftsteller Robert Schneider in seinem Roman über den tragischen Täufer und Schwärmer Jan van Leyden. Vor etwelchen Gaukeleien warnt er den Leser und zieht ihn doch mit der Fremdartikeit in Bann, wenn er über seinen Roman schreibt:

„Er führt hinab in eine Zeit, da die Lüfte noch voller Geister und Abergeister waren, voller Teufel und Dämonen und Myriaden von Engeln. Aber auch in eine Zeit, in welcher die Vorstellung eines jahrhundertealten Gottes zu kränkeln begann. Eine Zeit, die man für das Ende aller Tage hielt und in der das Erscheinen des Jüngsten Gerichts allerorten erwartet wurde. Eine nervöse, fiebrige und an Grausamkeiten nicht zu überbietende Epoche, durchzogen von Aufständen, Seuchen und der Furcht vor Kometen, die den Erdkreis in aschfahles Land verwandeln würden. Gleichzeitig eine Epoche der hellen Lebensfreude, des Geschmacks von Safran und Muskat, der Entdeckung des Körpers und seiner Nacktheit, der Lust am Disput, an Rede und Gegenrede.“⁶

⁶ ROBERT SCHNEIDER, *Kristus. Das unerhörte Leben des Jan Beukels. Roman*. Berlin 2004, S. 9

Dass in dieser Zeit Menschen wie Peter Martyr Vermigli ein Werk hinterlassen haben, das respektierend und in gedanklicher Klarheit von einer intellektuellen Weite zeugt, die ihresgleichen sucht, beeindruckt. Natürlich ist die vorliegende Arbeit nicht ohne innere Wirren und Zweifel entstanden. Und sie wird an vielen Orten Brüche und Gräben aufweisen, die es dem Leser schwer machen. All dies ist nur und lediglich dem Verfasser zuzuschreiben und seinen Mängeln. Aber selbst Historiker von weltweitem Rang beschreiben die Mühsal des wissenschaftlichen Schreibens, wie das selbst Reinhart Kosellek einst getan hat.⁷ Ich hoffe trotzdem, dass beim Lesen nicht die gleichen Anstrengungen nötig sein werden, wie beim Schreiben. Der fraglos wichtigste Zürcher Kirchenvorsteher, Antistes Heinrich Bullinger, konnte seine Leser noch frohgemut und zum Lesen ermuntern.⁸ Mir verbieten Anstand und die gebührende Distanz zum eigenen Werk solche Worte. Ich schliesse darum dieses Vorwort mit einem Zitat von Gilbert Keith Chesterton, das durchaus ernst gemeint ist, auch wenn alles Ernste im Grunde ironisch sein muss, und das die nötige Distanz des Autors zu seinem Werk zum Ausdruck bringen mag:

„But there is in everthing a reasonable division of labour. I have written the book, and nothing on earth would induce me to read it.”⁹

Dorf, am Gedenktag St. Thomae, 21. Dezember 2009

⁷ Reinhart Kosellek in der Dankesrede zur Verleihung des *Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa*. In: NZZ, Nr. 272, 1999, S. 29: „Sich beim Forschen vergnügen, Fragen stellen oder Neugierde befriedigen, all das macht Freude, auch die Ergebnisse mündlich mitteilen zu können stimuliert – aber sich schriftlich festlegen, das strengt an.“

⁸ HEINRICH BULLINGER, Frontispiz zu *Anklag und ernstliches ermanen Gottes Allmechtigen / zû einer gemeinen Eydgnosschafft etc.*, o.O. (Zürich), 1528: „Lass dich nüt unwillig machen: liß es nur ernst biß an das end / es wirt dich gwüßlich nit gerüwen.“

⁹ GILBERT KEITH CHESTERTON, *Orthodoxy*. London 1949 (1908), S. 8.

1 Zur Einführung

1.1 TRANSSKRPTIONS- UND ZITATIONSGRUNDSÄTZE

Alle Quellen werden grundsätzlich so wiedergegeben, wie sie in den betreffenden Aktenstücken anzutreffen sind. Das gilt sowohl für die handschriftlichen wie für die gedruckten Quellen aus der frühen Neuzeit. Im besonderen habe ich die Gross- und Kleinschreibung, die Interpunktion und Trennung, die Verbindung von Wörtern und Wortteilen sowie den Satzbau so belassen, wie ich sie vorgefunden habe.¹⁰ Die Vokale a, e, i, y, o und u werden nach den Vorlagen wiedergegeben, ebenso werden die Diphthonge so transkribiert, wie sie in den Vorlagen anzutreffen sind, ungeachtet allenfalls fehlender Konsequenz und sich daraus ergebender Uneinheitlichkeit.

Es finden sich darum die übergeschriebenen Zeichen ũ, å, und ö. Längezeichen im Deutschen über ÿ und ï werden weggelassen, nicht hingegen Verdoppelungen. Verwendet die Vorlage gebräuchliche Abbreviaturen der Zeit, so werden diese stillschweigend aufgelöst (dies gilt in erster Linie für die Abreviatur & und *etc.*). Ebenso sind zeitgenössische Längezeichen im Lateinischen (übergeschriebener Querstrich) in der Regel durch die moderne Schreibweise ersetzt (in der Regel ein *h* oder ein auslautendes *-um*), ausser die Lesart schien mir unsicher.

In den gedruckten Quellen wurden feste typographische Zeichen ebenfalls ausgeschrieben, die unterschiedliche Verwendung von *u* und *v* im modernen Sinne angeglichen, wenn sich dabei keine Unklarheiten ergeben. Akzentuierungen in lateinischen Texten wurden weggelassen, resp. ausgeschrieben wie in handschriftlichen Quellen, es sei denn, dass sie für das Verständnis unumgänglich sind (etwa bei unsicheren Lesarten). Ebenso wurde bei allen sonsti-

¹⁰ Dies im Unterschied zu den sonst für diese Arbeit massgebenden Grundsätzen von *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Hg. v. Emil Egli und Georg Finsler. Berlin, jetzt Zürich 1905ff. (=Corpus Reformationum, Bd. 88ff.). In: Band 1, Berlin 1905, S. IV-VII (zitiert als Z)

gen Abkürzungen und lateinischen wie deutschen Endungen verfahren, wenn sich diese nicht zwanglos aus dem Zusammenhang ergaben.

Die Zusätze und Konjekturen des Autors sind durchwegs mit eckigen Klammern [] kenntlich gemacht, unsichere Lesarten durch ein eingeklammertes Fragezeichen [?]. Befremdliche sowie ungewöhnliche Ausdrücke sind mit einem eingeklammerten Ausrufezeichen [!] gekennzeichnet, durch den Autor hinzugefügte Worte werden mit den Initialen [MB] ausgewiesen.

In runden Klammern () stehen Einschaltungen, die das Original so wiedergibt. Auslassungen im Original sind mit drei Punkten in runder Klammer (...), Auslassungen des Autors durch drei Punkte in eckigen Klammern [...] gekennzeichnet.

Zitiert wird in der Regel nach Autor und Kurztitel, die mit Hilfe des Literaturverzeichnisses am Ende und des Abkürzungsverzeichnis am Anfang der Arbeit aufgeschlüsselt werden können. Bei Zeitschriften und Serienwerken richte ich mich nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE von Siegfried Schwertner, sofern die Titel dort vorhanden sind.¹¹

Bei der ersten Verwendung werden Monographien und Werke vollständig aufgeführt. Alte Drucke zitiere ich sodann mit Seitenzahl, wenn diese paginiert, mit Blattnummern inklusive Vorder- und Rückseite (r, v), wenn diese nicht durchnummeriert sind.

Die bibliografischen Angaben in den Fußnoten werden der Übersicht halber mit einem – getrennt. Was die neue deutsche Rechtschreibung anbetrifft, richtet sich die Arbeit mehr oder weniger nach den Übernahmeregeln der Neuen Zürcher Zeitung.¹²

Ein Wort noch zur Namensschreibung von Petrus Martyr Vermigli. Zu Gunsten der Abwechslung beim Schreiben wie für den Leser verfolge ich keine besondere Systematik in der Schreibweise. Ich benutze alle mir in der zeitgenössischen wie späteren Literatur vorkommenden Schreibweisen *parallel*, mit

¹¹ Siegfried M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin - New York 1994

¹² NZZ, Nr. 112 vom 15.5.2000, S. 35ff.

Ausnahme der latinisierten Form *Vermi(l)lius*. So finden sich in dieser Arbeit sowohl einfach der Nachname Vermigli, dieser in Kombination mit dem originalen Vornamen Petrus, wie auch zusammen mit dem beim Eintritt in den Augustinerorden gewählten Zusatznamen Martyr. Ich benutze ebenfalls die in der englischsprachigen Literatur häufig zu findende Kurzform Peter Martyr wie auch die verdeutschte Fassung Peter Martyr Vermigli. Man möge dem Autor diese historische Inkonsistenz verzeihen, sie hat ihren Grund nicht zuletzt im Bestreben, auch sprachlich eine ausgewogene Form zu finden. Selbstredend findet sich in Zitaten wie bei Literaturangaben jeweils die originale Schreibweise.

1.2 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Folgende Abkürzungen und Sigeln werden zusätzlich verwendet:

ZBZ	Zentralbibliothek Zürich
BBE	Burgerbibliothek Bern
StAZH	Staatsarchiv des Kantons Zürich
StdAZH	Stadtarchiv Zürich
<i>PML</i>	<i>Peter Martyr Library</i> , Series one, Kirksville 1994ff.
LC 1580	<i>Loci Communes</i> . Zürich: Christoph Froschauer 1580 [ZBZ 5.78]
LC 1583	<i>Loci Communes</i> . London: Thomas Vautrollier 1583 [ZBZ AW 47]
LC 1613	<i>Loci Communes</i> . Heidelberg: Johannes Lancelot 1613
<i>Melachim</i>	<i>Melachim id est, regum libri duo posteriores cum commentariis</i> [...]. Zürich: Froschauer, März 1566 [ZBZ ZF 158]
<i>Samuelis</i>	<i>In duos libros Samuelis prophetae</i> [...] <i>commentarii</i> . Zürich: Froschauer 1564 [ZBZ 5.75]
<i>Dialogus</i>	<i>Dialogus de utraque in Christo Natura</i> [...]. Zürich: Froschauer, August 1561 [ZBZ 5.292]
<i>Gespräch</i>	<i>Dialogus. Ein Gespräch von den beyden Naturen Christi</i> [...]. (ohne Ort und Drucker), 1563 [ZBZ 5.299]
<i>Oratio</i>	JOSIAS SIMLER: <i>Oratio de vita et obitu D. P. Martyri</i> [...]. Zürich: Christoph Froschauer d.J. 1563. [ZBZ Gal XIX 205]
<i>Augustinus Handbuch</i>	Hg. v. VOLKER HENNING DRECOLL. Tübingen 2007
BibPMV	JOHN PATRICK DONNELLY & ROBERT M. KINGDON: <i>A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli</i> . Kirksville 1990 (=Sixteenth Century Essays & Studies, Vol. 13)

- Calvin Handbuch*
CHp Hg. v. HERMAN J. SELDERHUIS. Tübingen 2008
HEINRICH BULLINGER, *Confessio et expositio brevis et simplex syncerae religioni christianae etc.* (= *Confessio Helvetica posterior*) 1566, in: WILHELM NIESEL (Hg.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Zollikon 1938
- CO JOHANNES CALVIN, *Opera Omnia*. Braunschweig 1863-1900. Digitale Edition Appeldoorn 2005
- Denzinger* HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Hg. v. Peter Hünemann. Freiburg 2005⁴⁰
- EBR *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Hg. v. Hans-Josef Klauck, Bernard McGinn, Choon-Leong Seow, Herman Spieckermann, Barry Dov Walfish, Eric Ziolkowski. Berlin 2009ff.
- HLS *Historisches Lexikon der Schweiz*. Hg.v. Marco Jorio. Basel 2002ff. (gedruckte Ausgabe)
- eHls Forschungsdatenbank und öffentlich zugängliche digitale Ausgabe des *Historischen Lexikons der Schweiz*. Chefredaktion: Marco Jorio, Bern (www.hls.ch)
- FC *Fontes Christiani*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Freiburg / Turnhout 1992ff.
- GKtZH NIKLAUS FLÜELER / MARIANNE FLÜELER-GRAUWILER (Hg.): *Geschichte des Kantons Zürich*. Zürich 1994-1996. 3 Bände
- Gagliardi-Forrer* LEO CUNIBERT MOHLBERG, ERNST GAGLIARDI, LUDWIG FORRER, JEAN-PIERRE BODMER: *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*. Zürich 1931-1996, 3 Bände

- HBLS *Historisch-biografisches Lexikon der Schweiz*. Hg.v. Heinrich Türlér, Marcel Godet & Victor Attinger. Neuenburg 1921-1934
- Heppe-Bizer* HEINRICH HEPPE / ERNST BIZER, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen 1935
- LR *Lexikon der Renaissance*. Hg. v. GÜNTER GURST, SIEGFRIED HOYER, ERNST ULLMAN, CHRISTA ZIMMERMANN. Leipzig (DDR) 1989
- MLLM *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Hg. v. J.F. Niermeyer & C. van de Kieft, überarbeitet von J.W.J. Burgers. Leiden 2002²
- MPL Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris 1844ff.
- Neue Pauly* *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. In Verb. m. Hubert Cancik & Helmuth Schneider hg. v. Manfred Landfester. Stuttgart 1996-2003. Digitale Edition Leiden 2005
- OER *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Ed. HANS J. HILLERBRAND. Oxford 1996
- OL *Original Letters relative to the English Reformation, written during the reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary*. Ed. by HASTINGS ROBINSON. Cambridge 1846-47
- Oxford DNB *The Oxford Dictionary of National Biography*. Online Edition
- Pfarrererbuch* *Zürcher Pfarrererbuch, 1519-1952*. Hg. v. von Emanuel Dejung und Willy Wuhrmann. Zürich 1953
- RBKS *Reformierte Bekenntnisschriften*. Hg. im Auftrag der EKD von HEINER FAULENBACH & EBERHARD BUSCH. Neukirchen-Vluyn 2002ff.

Z	<i>Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke</i> , Leipzig 1905ff. (=Corpus Reformationum Vol. 88ff.)
ZL	<i>The Zurich Letters, comprising the Correspondence of several english Bishops and others, with some of the Helvetian Reformers</i> . Ed. by HASTINGS ROBINSON. Cambridge 1842-1845
FS	Festschrift
Ms.	Manuskript
Bl.	Blatt
S.	Seite
r	recto
v	verso
fl	Gulden / Florin
£	Pfund / lb / lib
℔	Pfund oder <i>schweres Stuck</i>
d. / D.	Dominus
gn. / Gn.	gnädigen

„Wenn Vergangenheit wirklich geschehen
ist, behält sie ständiges Mitspracherecht.“

Heinrich Barth¹³

„Historiam esse vitae magistram vere dixe-
runt ethnici: sed qualiter ab ipsis traditur,
nemo in ea tuto proficiat: sola scriptura sibi
iure vindicat eiusmodi magisterium.“

Calvin¹⁴

¹³ HEINRICH BARTH, bislang nicht verifiziertes Zitat!

¹⁴ CO 49,86. Ein Zitat aus Cicero, *De oratore*, 2,36. Hinweis und Zitat finden sich bei K. BARTH, *Die Theologie Calvins (1922)*. GA 23, S. 1, in der Einleitungsvorlesung vom 27. April 1922.

1.3 FRAGESTELLUNG UND ZIEL DER ARBEIT

Diese Arbeit entstand anfänglich unter dem vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekt „Reformation-Humanismus-Republikanismus“.¹⁵ Ihr erstes Ziel war die Untersuchung des gegenseitigen Verzahnt-Seins dieser drei Begriffsfelder. Insofern war diesem Projekt von Anfang an eine historisch-semanticke Komponente eigen. Dass diese Arbeit dann nicht dem gewohnten, prognostizierten Forschungsvorhaben folgen konnte, hat mehrere Gründe.

Einer liegt darin, dass sich die Fragestellung mit der Arbeit sowohl quellenmässig wie auch hinsichtlich ihres gedanklichen Umfangs derart enorm ausgeweitet hat. Die im gleichen Zeitraum vollendete, umfassende Habilitationsschrift von Thomas Maissen über den Begriff der *Republik* innerhalb der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, zeigt dies deutlich.¹⁶

Ein zweiter Grund für die letztlich geraffte Fragestellung liegt in der Disparatheit des ursprünglichen Themas an und für sich. Sowohl einzelne profan- wie kirchenhistorische Punkte zu Leben, Werk und Wirkung Vermigli im Zusammenhang mit seiner letzten Wirkungsstätte Zürich hätten untersucht werden müssen, wie auch in diesem Zusammenhang Aspekte seiner theologischen wie reformatorischen Genese und Entwicklung. In der Menge an Fragen drohte das Subjekt verloren zu gehen. Dazu kam die Tatsache, dass gewisse Schriften Vermigli bislang noch gar nicht genauer untersucht worden sind und die Kontroverstheologie Martyrs wie auch die Schriften und Ereignisse, die gemeinhin unter dem Begriff des *Zweiten Abendmahlsstreits* zusammengefasst wer-

¹⁵ Vgl. den Titel des Sammelbandes, welcher aus dem Vermigli-Symposium 1999 hervorgegangen ist und die Bandbreite der ursprünglichen historischen Fragestellung umreisst: EMIDIO CAMPI (Hg.), *Peter Martyr Vermigli / Petrus Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Humanismus, Republikanismus, Reformation*. Genf: 2002 (=THR 365)

¹⁶ THOMAS MAISSEN, *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. Göttingen 2006 (=Historische Semantik 4)

den,¹⁷ zu einer Relektüre anregen. Zu diesen Vorbedingungen gehört insbesondere die sakramentstheologische Einigung zwischen Calvin und Bullinger, die zum *Consensus Tigurinus* 1549 führte und deren historiographische Interpretation gegenwärtig neu diskutiert wird.¹⁸

Zum Dritten ergab sich für den letzten Teil dieser Arbeit im Zug der Beschäftigung mit der Rezeptionsgeschichte Peter Martyr Vermigli und der älteren Literatur über ihn eine neue Fragestellung. Gerade die ältesten biographischen Zeugnisse wurden nämlich in der Forschung bislang nur einseitig *quellenpositivistisch* ausgewertet. Das erkennt jedoch, dass gerade die ältere Literatur am Ende des 16. Jahrhunderts nicht nur historische Bestandesaufnahmen lieferte, sondern vielmehr identifikatorische und legitimatorische Interessen verfolgte.¹⁹ Unter Beizug der inzwischen breit diskutierten Literatur zur protestantischen Hagiographie wie auch zur neueren Legendenforschung ergab sich die zusätzliche Frage, inwieweit auch die älteren Schriften und Arbeiten zu Peter Martyr und er selbst Gegenstand hagiographischer wie legendarischer Produktion gewesen sein könnte.

Daraus resultierte eine Neukonzeption dieser Untersuchung in die drei Aspekte der Historik, der Systematik sowie der Rezeptionsgeschichte und eine Gliederung in die drei Teile *Peter Martyr Vermigli in Zürich*, *Die Zürcher Theologie Vermigli* sowie als dritten Teil die *Rezeptionsgeschichte*.

Im ersten Teil *Peter Martyr in Zürich* versuche ich, diesen Lebensabschnitt historisch zu verfolgen und die Hintergründe und Beziehungen seiner Tätigkeit

¹⁷ Vgl. WILHELM NEUSER, *Der zweite Abendmahlsstreit*. In: HDThG 2, S. 272-274

¹⁸ EBERHARD BUSCH, *Consensus Tigurinus 1549*. In: RBKS 1/2, S. 467-475 – Vgl. dazu die historische Einleitung von EMIDIO CAMPI, *Werden, Wertung und Wirkung*. In: EMIDIO CAMPI / RUEDI REICH (Hg.), *Consensus Tigurinus*. Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Zürich 2009, S. 9-41, bes. S. 37f. – RGG⁴ 1, Sp. 1858f.

¹⁹ Vgl. dazu FRITZ BÜSSER, *Vermigli in Zürich*. In: CAMPI (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 203f., 210f. – KURT JAKOB RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler als Herausgeber von Vermigli-Werken*. In: ebd., S. 258ff. – MICHAEL BAUMANN, *Josias Simler's Hagiography*. In: TORRANCE KIRBY, EMIDIO CAMPI, FRANK A. JAMES III. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 459-465

als Lehrer und Theologe in Zürich so weit wie möglich auszuleuchten.²⁰ Wenn Vermigli Zürcher Zeit, seine Produktivität und seine Ausstrahlung verstanden werden wollen, so ist es nötig, auch die Vorgeschichte zu verstehen. In keiner Zeit seines Lebens hatte er dieses produktive Umfeld, diese materiellen und intellektuellen Mittel, wie er sie am Ende seines Lebens antraf. Gewiss: Seine intellektuelle Herkunft war reich und die Stadt Zürich in der Mitte des 16. Jahrhunderts ist weder gesamtulturell noch in materieller Hinsicht mit den grossen Städten Italiens vergleichbar. Einzig Oxford unter Eduard VI. und Lord Archbishop Thomas Cranmer hatte etwas von der geistigen Weite Paduas, der Universitätsstadt Venedigs. Das mag im grossen Bedauern mitschwingen, das der erste grosse Biograf Vermigli, Carl Schmidt, Martyr bei der Flucht aus Oxford in den Mund legte (wenn es denn nicht doch nurmehr eine geschickte Legende ist), als Martyr das letzte Mal die Glocke hörte, welche die Studierenden zu den Vorlesungen rief und das ihm jetzt, im November 1553 unter Königin Maria I. verwehrt wurde.²¹

Zürich konnte es trotz der Hohen Schule, trotz einer knapp geglückten Stadtreformation und der weise lenkenden Hand ihres Patriarchen Heinrich Bullingers nicht mit den alten Kulturstädten aufnehmen. Zu bescheiden waren seine Mittel, zu beschränkt und klein das Umland und der Kreis der Interessenssphären.²² Doch wohl gerade deshalb gelang es Martyr, hier seine letzten

²⁰ EMIDIO CAMPI, *Peter Martyr Vermigli as a teacher at the Schola Tigurina*. In: DERS. E.A. (Hg.), *Scholarly Knowledge: Textbooks in early modern Europe*. Genf 2008, S. 391-405 – DERS., *Zurich: Professor in the Schola Tigurina*. In: KIRBY E.A., *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 95-114. – MICHAEL BAUMANN, *Petrus Martyr Vermigli: Doctor, Lehrer der Heiligen Schrift und Zürcher. Hinweise zu Vermiglis Tätigkeit in Zürich*. In: CAMPI (Hg.), *Petrus Martyr Vermigli*, S. 213-224

²¹ CARL SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1858, S. 132

²² Vgl. zum Charakter der Zürcher Hohen Schule: HANS ULRICH BÄCHTOLD (Hg.), *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. Zürich 1999. Darin v.a. FRITZ BÜSSER, „*Schola Tigurina*.“ *Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten* (S. 7-15), Ders., „*Prophezei*“ – „*Schola Tigurina*“. *Prototyp, Ideal und Wirklichkeit* (S. 18-21) sowie

Jahre zu einer geschickt anmutenden Rückschau zu nutzen, Teile seiner durch die Zeitumstände Fragment gebliebenen Schriften zu veröffentlichen und sich weiter an den aktuellen theologischen wie religionspolitischen Diskussionen zu beteiligen. Vermigli war weit davon entfernt, in Zürich das reformierte Paradies zu sehen, von dem zumindest in Ansätzen die lokalen Notabeln und auch Bullinger überzeugt waren. Ihm war die Anfälligkeit menschlicher Werke zu bewusst und er selbst hatte zu oft erlebt, wie hoffnungsvolle Ansätze plötzlich scheiterten, wenn sie nicht schon gar im Keim erstickten. Aber er achtete darum das geordnete Wesen der Zürcher Kirche und wird später in seiner Korrespondenz nach Polen u.a. genau den Punkt der *ordentlich strukturieren* Kirche hervorheben.

Weil auch dieser letzte Abschnitt nicht ohne den biographischen Vorbau verständlich ist und weil Vermigli stets aktiv an den lokalen Diskussionen teilgenommen und sich um lokale Problemstellungen gekümmert hat, trotz fremder Sprachen und grosser kultureller Unterschiede, muss seine Zürcher Zeit im Zusammenhang seiner Vita wie auch im Zusammenhang der lokalen theologischen, kirchlichen wie politischen Ereignisse betrachtet werden. Es kann jedoch nicht das Ziel dieser Arbeit sein, die *gesamte* Biographie Vermiglis neu zu schreiben. Insofern schliesst diese Untersuchung an die Arbeit von Klaus Sturm an, welche Vermiglis ersten Strassburger Aufenthalt²³ genau untersucht hat.

Seither sind weitere Sammelbände zu Vermiglis Theologie und seiner Vita erschienen, welche jeweils Einzelaspekte beleuchten, die fallweise mit seiner Zürcher Zeit in Verbindung stehen, jedoch diese nicht als *gesamte* beleuchten.²⁴ Neuere Querbezüge zu Peter Martyr wurden sodann durch die umfassen-

RAINER HENRICH / MICHAEL BAUMANN, *Das Lektorium, sein Lehrkörper, seine Studenten* (S. 24-27).

²³ KLAUS STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenthalts in Strassburg 1542-1547. Ein Reformkatholik unter den Vätern der reformierten Kirche*. Neukirchen 1971 (=BGLRK 31)

²⁴ Vgl. den Sammelband von FRANK A. JAMES III (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*. Leiden 2004 (Studies in the History of Chris-

de Untersuchung Mark Taplins über die Beziehungen der Zürcher Kirche zu den italienischen Glaubensflüchtlingen ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts herausgearbeitet.²⁵

Hier versucht die vorliegende Arbeit die Beziehung Peter Martyrs zu Heinrich Bullinger und den weiteren Zürcher Gelehrten seit dem ersten Kontakt 1542 nachzuzeichnen und Vermiglis Berufung nach Zürich im Sommerhalbjahr 1556 gewissermassen als intensivierte Konsequenz einer stets enger werdenden intellektuellen wie theologischen Zusammenarbeit zu beschreiben.

Im zweiten Teil wird die in Zürich von Peter Martyr gelehrt und mittels der Edition seiner Kommentare wie der Kontroversschriften vermittelte Theologie beschrieben. Damit sind verschiedene Vorannahmen bereits gegeben. Einmal gehe ich davon aus, dass sich die spezifischen religionspolitischen Besonderheiten Zürichs auch in der theologischen Artikulation Vermiglis in seinen sechs letzten Lebensjahren finden lassen. Zwar darf die Situation nicht

tian Tradition 115), in dem PETER A LILLBACK Vermigli unter der Fragestellung des Bundesgedankens mit Bullinger, Luther und Calvin vergleicht (a.a.O., S. 70-96), EMIDIO CAMPI Vermiglis Psalmgebete untersucht, die den Strassburger Vorlesung zuzuordnen sind, hingegen erst posthum in Zürich publiziert wurden (a.a.O., S. 251-266), JOHN F. JACKSON Vermiglis Bedeutung für die Entwicklung des protestantischen, englischsprachigen Kirchenrechts erläutert (a.a.O., S. 167-290) und TORRANCE KIRBY das Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Autorität untersucht (a.a.O., S. 291-304). – TORRANCE KIRBY hat sodann in einer annotierten Anthologie (*The Zurich Connection and Tudor Political Theology*. Leiden 2007) Vermiglis Verständnis der Obrigkeit und des landesherrlichen Kirchenregiments im Vergleich mit Bullinger beleuchtet. – Vgl. schliesslich den Sammelband von TORRANCE KIRBY, EMIDIO CAMPI, FRANK A. JAMES III. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden 2009, in welchem Emidio Campi einen Überblick über Vermiglis Tätigkeit in an der Hohen Schule in Zürich gibt (*Zurich: Professor in the Schola Tigurina*, a.a.O., S. 95-114). – Eine Überschau zur theologischen Diskussion Vermiglis in den letzten 50 Jahren bietet JASON ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*. Göttingen 2008 (=Reformed Historical Theology 4).

²⁵ MARK TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*. St. Andrews 2003 (=St. Andrews Studies in Reformation History)

überbewertet werden: Auch in Strassburg konnte er akademisch arbeiten, in Oxford waren sein Ansehen sowie seine Stellung deutlich besser als in Zürich.²⁶ Doch erst in seinen sechs letzten Wirkungs Jahren befand er sich offenbar in der Verfassung, neben seinen aktuellen Arbeiten längst abgeschlossene vollenden oder aber wie den Römerbriefkommentar überarbeiten zu können. Peter Martyr fand sich aber auch da in teils neuen, teils altbekannten Frontstellungen wieder. Was die lange und rückblickartige *Defensio Doctrinae veteris et apostolicae de sacrosancto Eucharistiae Sacramento* [...] von 1559 betrifft, so lässt sich der Eindruck nicht leugnen, Vermigli habe teilweise Auseinandersetzungen unter neuen (religions)politischen Umständen, wie sie z.B. der neuerliche Thronwechsel in England darstellten, wieder aufgerollt, gleichsam um sie zum Abschluss zu bringen.

Die Beschreibung der Zürcher Theologie Vermiglis gliedert sich in vier Unterkapitel. Zuerst wird Peter Martyr als Lehrer und Exeget betrachtet, wobei ich mich hierbei auf den Samuelkommentar sowie den Kommentar zu den Königsbüchern konzentriere. Anhand ausgewählter Loci werde ich die Besonderheit sowohl von Vermiglis hermeneutischem Zugang wie auch die strenge Verzahnung exegetischer wie biblisch-theologischen Fragestellungen herausarbeiten. In diesem Teil stütze ich mich u.a. auf die Untersuchungen von Thomas Krüger,²⁷ Jin Young Kim²⁸ wie auch die vor allem den Beizug der mittelalter-

²⁶ LUCA BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermiglis Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zürich 2008, S. 33-35, 132ff. Baschera hebt in seiner Studie gerade die synthetisch-kreative Produktion Vermiglis hervor, die ihn während des zweiten Aufenthalts in Strassburg von 1547-1556 mittels der ihm übertragenen zusätzlichen Professur für Ethik und anhand der Kommentierung von Aristoteles' Nikomachischer Ethik ein genuin theologisches Werk schaffen liess, das in Gestalt der Auslegung philosophischer Texte erscheint. Dass Vermigli dies trotz sich verschärfender, innerprotestantischer konfessioneller Gegensätze zu tun in der Lage war, muss unterstrichen werden.

²⁷ THOMAS KRÜGER, *Peter Martyr Vermiglis Hermeneutik des Alten Testaments am Beispiel seines Kommentars über die Königsbücher*. In: CAMPI (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 225-240

lich-jüdischen Gelehrten heraushebende Einleitung von Daniel Shute in der Peter Martyr Library.²⁹ Unlängst hat Max Engammare zudem wichtige neue Hinweise über die grundsätzlichen Sprachkenntnisse sowie das Wissen um die rabbinische Literatur unter den humanistischen Gelehrten des 16. Jahrhunderts geliefert, dazu exemplarisch für den italienischen Raum auf das Interesse an ur-sprachlichen Ausgaben des Psalters hingewiesen und hierin Peter Martyr Vermigli's Verwendung rabbinischer Kommentare anhand der von ihm ge-brauchten Ausgaben der Bomberg Bibel.³⁰ Auch wenn sich Engammare dabei in den Passagen, die sich direkt auf Peter Martyr beziehen, in erster Linie auf dessen Kommentar zum Richterbuch³¹ konzentriert, so ist doch bezeichnend, dass Vermigli dabei in einen weiteren Kreis von Humanisten eingereiht werden kann, denen ein dezidiert philologisches, meistens onomastisches Interesse am hebräischen Text und den rabbinischen Kommentaren eignete und die die-se studierten, um möglichst nahe an den biblischen Wortlaut zu gelangen.³²

Gleichzeitig ist in diesem ersten Unterkapitel auch die Diskussion über die hermeneutischen Auslegungsgrundsätze zu führen, also die Frage nach der Verwendung sowohl des reformatorischen Schriftprinzips wie z.T. auch der überkommenen Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Insbesondere die Frage nach der Übernahme und Anwendung der allegorischen Auslegung versus Schrift-sinn oder *sensus historicus* bei Vermigli wird dabei diskutiert.³³

²⁸ KIM, JIN YOUNG: *The Exegetical Method and Message of Peter Martyr Vermigli's Commentary on Judges*. Ann Arbor 2002

²⁹ DANIEL SHUTE, *Translator's Introduction*, in: PML 6, S. xv-lxviii

³⁰ MAX ENGAMMARE, *Humanism, Hebraism and spiritual Hermeneutics*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 161-174; bes. 169-174

³¹ PETER MARTYR VERMIGLI, *In Librum Iudicium [...] Commentarii doctissimi [...]*. Zürich 1561 – Vgl. BibPMV, S. 36-47

³² ENGAMMARE, *Humanism, Hebraism and spiritual Hermeneutics*, S. 173f.

³³ Vgl. dazu u.a. JOHN L. THOMPSON, *The Survival of Allegorical Argumentation in Peter Martyr Vermigli's Old Testament Exegesis*. In: RICHARD A. MULLER / JOHN L. THOMPSON (Hg.), *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*. Grand Rapids 1996, S. 255-271 – Als Gegenposition dazu: FRANK A. JAMES III., *Vermigli, Peter Martyr*. In:

Das zweite Unterkapitel gibt eine summarische Übersicht über Vermiglis theologische Produktion in der Zürcher Zeit,³⁴ das dritte Unterkapitel diskutiert anhand des kontroverstheologischen und gegen Johannes Brenz gerichteten *Dialogus de utraque in Christo natura* 1561 spezifische Charakteristika von Vermiglis Christologie. Ausgehend von der bisherigen Literatur, die Vermiglis Christologie in der Regel entweder aus seinen exegetischen Hauptwerken oder anhand der in der Oxforder Zeit angesiedelten theologischen Auseinandersetzungen illustriert,³⁵ wird in diesem Abschnitt der Versuch unternommen, gerade die Brisanz der Frage nach der ontologischen Definition der Gegenwart Christi im Abendmahl im Zuge des Zweiten Abendmahlsstreits herauszuarbeiten. Daran schliesst sich die Darstellung der Besonderheit Vermiglis an, dass er als einer der wenigen reformierten Gelehrten des 16. Jahrhunderts in der Lage war, in diesen Auseinandersetzungen als Humanist das scholastisch-theologische Erbe mit den Kenntnissen der Patristik synthetisch zu verbinden.³⁶ Vermigli benutzt ein scholastisches Vokabular und die scholastische Methode, um exegetische Erkenntnisse zu systematisieren und in der akuten Kontroverse argumentativ verwenden zu können. Insofern nimmt er in der Auseinandersetzung mit Brenz einen Prozess vorweg, den die reformierte

DONALD K. MCKIM (Hg.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. S. 1005-1011 – Vgl. EMIDIO CAMPI, *Genesis Commentary: Interpreting Creation*. In: TORRANCE KIRBY e.a. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 209-229, bes. 213-215

³⁴ Vgl. die ausserordentlich genaue Zusammenstellung von RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 251-274, bes. 273f.

³⁵ JOSEPH C. MCLELLAND, *The Visible Words of God. A Study in the Theology of Peter Martyr, 1500-1562*. Edinburgh 1957, S. (123-)181-257 – MARVIN ANDERSON, *Peter Martyr. A Reformer in Exile (1542-1562). A chronology of biblical writings in England and Europe*. Nieuwkoop 1975 – SALVATORE CORDA, *Veritas Sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zürich 1975 – ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli*, S. 55-91 – PETER OPITZ, *Eucharistic Theology*. In: KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 387-398

³⁶ JOHN PATRICK DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*. Leiden 1976, S. (116-)123, 197-207

Schultheologie eine Generation später wissenschaftstheoretisch vollziehen wird. Allerdings versuche ich zu zeigen, dass die Interessenlage bei Martyr noch gänzlich auf der Seite der nötigen *Darstellung* der reformierten Christologie liegt und nicht auf der Seite der Vermittlung. Daraus folgt die immer wiederkehrende Zuspitzung auf die christologische Frage nach der Präsenz des Gottessohnes und deren Auswirkung auf Effizienz und Wirksamkeit der *coena Domini*. Der Abschnitt will also zeigen, dass die Kontroverstheologie bei Vermigli gerade zentrale Teile seines theologischen Denkens zutage fördert. Die Arbeit plädiert *forschungspositionell* für eine Doppelaussage, indem sie einerseits den klarerweise *scholastischen* Bildungshintergrund Vermiglis unterstreicht, diesem aber ebenso eindeutig eine *reformatorische* Position zuweist.³⁷

Im vierten Unterkapitel der Beschreibung von Vermiglis Zürcher Theologie wird die Kontinuität betont, mit der Vermigli als Korrespondent und Gutachter sich auch in seiner Zürcher Zeit mit religionspolitischen Fragen in England beschäftigte, sich dann aber den Problemen zuwendet, die durch heterodoxe theologische Meinungen in den jungen reformierten Kirchen Mittel- und Osteuropas entstehen. Nur in der älteren Literatur zu Peter Martyr wurde bislang genauer auf diese theologische Korrespondenz eingegangen.³⁸ Vermiglis Tätigkeit als Korrespondent ist aber nicht nur im Hinblick auf eine möglichst umfassende Darstellung seiner theologischen Produktivität interessant, sondern auch im Hinblick auf die Einschätzung der religionspolitischen Rolle Zürichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es geht dabei nicht um eine Hierarchisie-

³⁷ DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 2ff.; vgl. S. 205ff. zum Begriff des *Reformed Scholasticism* bei Vermigli. – Vgl. RICHARD A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics 1: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520-ca. 1725*. Grand Rapids 2003², S. 27ff. – Zum Verhältnis von Scholastik und Humanismus in der philosophischen Exegese vgl. BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung*, S. 50-53 – DERS., *Aristotle and Scholasticism*. In: KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 133-159

³⁸ Vgl. CARL WILHELM AUGUST SCHMIDT: *Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1858 – In der neueren Literatur JASON ZUIDEMA, *Vermigli an French Reform*. In: KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 467-478

rung der beiden Epizentren Zürich und Genf im reformierten Protestantismus, die am Ende des Jahrhunderts klar dominierende Stadt wird Genf sein. Doch in den 50er und 60er Jahren wies zumindest Zürich die eindeutig grössere Anzahl von hoch produktiven reformierten Gelehrten auf, die ihren Beitrag zur religiösen Neuorientierung Europas leisten wollten. Peter Martyr Vermigli war der vielleicht kompetenteste, aber bei weitem nicht der effizienteste dieser Gelehrten, der sich aber nichtsdestotrotz ein beachtliches Gehör verschaffen konnte.³⁹

Der dritte Teil dieser Arbeit widmet sich dem Versuch einer Rezeptionsgeschichte, die sich in erster Linie auf die historiographische Wirkung Vermiglis konzentriert. Eine umfassende Wirkungsgeschichte ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten, denn diese müsste sich insbesondere auch auf die Genese wie die Rezeption der *Loci communes* konzentrieren, was hier nicht zu leisten ist. Material konzentriert sich also die Wirkungsgeschichte neben den ersten biographischen Notizen, Epicedien und Gedichten auf Simlers Totenrede und lexikalische wie theologiehistorische Publikationen vom 17. bis ins 19. Jahrhundert. Eine Besonderheit stellt dabei die mehrfache und ausführliche Zitierung von Vermiglis Brief an die Gemeinde in Lucca (separat gedruckt 1624, zuvor aber erschienen in der Ausgabe der *Loci*) im Martyrologium Johann Heinrich Heideggers (deutsch 1688) dar.

Dass eine Wirkungsgeschichte diese Arbeit zur Zürcher Zeit Peter Martyrs abschliessen soll, hat einen methodischen wie auch einen theologiegeschichtlichen Grund. Der methodische Grund liegt darin, dass wir von Peter Martyr ausser den Briefen aus seiner Feder praktisch keine direkten Quellen zu seinem

³⁹ Vgl. dazu ANDREAS MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch von Poissy*. In: CAMPI (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 241-250. Allerdings bezieht sich Mühling auf das innerreformierte Gespräch zwischen Vermigli und Bullinger angesichts der dringenden Situation während des Religionsgespräches in Poissy 1561, was aber in gewisser Weise Anspruch und Wirklichkeit des reformatorischen Einflusses verdeutlicht und hinterfragt. – Ähnlich: DERS., *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*. Bern 2001, S. 201-224

Leben und Wirken in Zürich besitzen.⁴⁰ Wir kennen zwar die während seiner Zürcher Wirkenszeit veröffentlichten Arbeiten und wissen über seine Lehrtätigkeit. Doch schon die Edition der posthum erschienen Werke enthüllt ein Gemenge an weiteren theologischen, religionspolitischen und lokalen Motiven,⁴¹ gegenüber denen das Schweigen Vermiglis als schmerzliche *lacuna* auffällt und das darum untersucht werden muss. Was seine direkte Biographie, aber auch seine Arbeit und seine Kontakte in den sechs letzten Jahren seines Lebens anbetrifft, sind wir auf die Erinnerungen seiner engsten Angehörigen, Freunde und Mitarbeiter angewiesen. Stützen wir uns aber auf diese Quellen, so verlangt es das methodische Vorgehen, dass man sich auch über die Intention und die Zeitumstände dieser Verfasser Gedanken macht. Nun geht es dabei aber nicht um einem grenzenlosen Skeptizismus: Es ist durchaus anzunehmen, dass u.a. die von Josias Simler (1530-1576) verfasste Gedenkschrift auf Peter Martyr neben Verklärendem ein Bild zeichnet, das in grober Hinsicht auch modernen historischen Ansprüchen zu genügen vermag, denn der überaus weitsichtige Simler war keineswegs ein Fantast, und tatsächlich betonen neuere Arbeiten über Simler sowohl dessen Exaktheit als auch seine Zuverlässigkeit⁴². Dennoch haben wir genau danach zu fragen, was denn die primären Interessen des Verfassers zu deren Niederschrift gewesen sind und was den konkreten Anlass bil-

⁴⁰ Auf eine durchaus mögliche, nicht unbegründete Reaktionsweise macht darum VOLKER REINHARDT aufmerksam in: *Das Ende des Millenniums: Endzeiterwartung und Endzeit-täuschung einst und jetzt*. In: DERS., 1998. *Das Ende von Religion, Politik und Gesellschaft? Eine Annäherung an das Jubiläumsjahr im Zeitraffer*. Solothurn, 1998, S. 11: „Sehr vieles von dem, was Weltbild und Lebensgefühl der frühen Neuzeit ausmacht, ist für immer verloren, so dass die Leistung des Historikers auch im Schweigen besteht.“

⁴¹ Zur Edition und ihrer Motive vgl. RÜETSCHI, *Gwalter, Wolf und Simler*, S. 258-268. – JOSEPH MCLELLAND, *A Literary History of the Loci Communes*. In: KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 479-498 – CHRISTOPH STROHM, *Petrus Martyr Vermiglis Loci Communes und Calvins Institutio Christianae Religionis*. In: Campi (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 77-104

⁴² FRITZ BÜSSER, *Vermigli in Zürich*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 203-211 (THR 365). – RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 251-272

dete. Denn theologiehistorisch war Simlers primärer Grund, anlässlich des Todes von Peter Martyr diesen zu würdigen und seine Besonderheit für die Zürcher Kirche herauszustellen, und nicht eine fünfhundert Jahre lang gültige Biographie zu verfassen. Denn gerade weil Peter Martyr in einer religionsgeschichtlichen Achsenzeit wirkte, lag Simlers Skopus auf der *Partikularität* Vermiglis, wie es auch um die Partikularität Bullingers in dessen Totenrede aus der Hand Simlers ging⁴³. Darum hat uns zu interessieren, welche Form Simler wählte und an welche Adressaten er diese Rede richtete.

In der Fortsetzung dieses dritten Teils wird der legitimatorische und selbstdefinitiorische Charakter v.a. von Simlers Rede als *oratio funebris* herausgestellt und im Vergleich mit hagiographischen und martyrologischen Texten der Zeit werden Verbindungen wie Differenzen zur Leichenrede Vermiglis aufgezeigt. Dass dazu die Forschung jüngst einige für die Reformationgeschichte herausragende Studien präsentierte, hat diesen Teil enorm vereinfacht.⁴⁴

Die Arbeit legt ihr Schwergewicht auf die Historik und die Darstellung von Vermiglis Zürcher theologischem Schaffen. Der rezeptionshistorische Teil fällt demgegenüber notwendigerweise unschärfer aus. Nichtsdestotrotz konvergieren die drei Abschnitte in der Feststellung, dass das möglicherweise entscheidende Merkmal Vermiglis die stete und weder durch besondere Zeitumstände noch durch philosophische Schulmethodik abgemilderte Schriftbezogenheit war. Insofern beschreibt die in den ältesten Zürcher Verwaltungsdokumenten zu findende Bezeichnung *låser der heiligen gschrift* nicht nur Vermiglis Aufgabe an der Schola Tigurina, sondern mehr noch und exakt sein theologisches Selbstverständnis. Dies ist das Ziel dieser Arbeit, Petrus Martyr Vermigli auch in seiner

⁴³ Vgl. JOSIAS SIMLER, *Narratio de ortu, vita et obitu [...] Henrici Bullingeri*. Zürich 1576

⁴⁴ IRENA BACKUS, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*. St. Andrews 2008 – BRAD S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Harvard 1999 – CATHARINE RANDALL COATS, *(Em)bodying the Word. Textual Resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Crespín, de Bèze and d'Aubigné*. New York 1992

letzten Lebensphase in Zürich als genuin reformierten Schrifttheologen darzustellen

2 Peter Martyr Vermigli in Zürich

2.1 VERMIGLIS ERSTER KONTAKT MIT ZÜRICH

Peter Martyrs wichtige Phase am Ende seines Lebens in Zürich ist nicht verständlich ohne Kenntnis der historischen Hintergründe, welche die Rolle Zürichs in der Biografie Vermiglis ausmachen. Diese Hintergründe stehen in direktem Zusammenhang mit Vermiglis erzwungener Emigration aus Lucca 1542. Zwar kennen wir seine Lebensgeschichte bis zu seiner Flucht aus Italien 1542 aufgrund der von Papst Paul III. erlassenen Bulle *Licet ab initio* (und der damit faktisch errichteten Inquisition) einigermaßen gut und es wurde über die Motive und die Gründe in diversen Studien ausführlich berichtet.⁴⁵ Der im Spätsommer 1542 geknüpfte Kontakt zwischen Peter Martyr und in erster Linie Heinrich Bullinger, aber auch mit den weiteren Exponenten der Zürcher Kirche wie auch des oberdeutsch-schweizerischen Protestantismus, sind nicht zu überschätzen, wurden diese doch sowohl für den italienischen Emigranten wie auch für die theologiegeschichtliche Entwicklung des reformierten Protestantismus fruchtbar. Darum lohnt es sich in historischer Perspektive, den einzelnen Punkten der Flucht Vermiglis im August 1542 und den weiteren Wochen nachzugehen, im Blick v.a. auf die Rolle Bullingers und der Zürcher Kirche.

Der Weg ins Exil führt den ehemaligen Prior des Klosters San Frediano in Lucca ab dem 12. August 1542 über Pisa und seine Heimatstadt Florenz nach

⁴⁵ Vgl. EMIDIO CAMPI, *Streifzug durch Vermiglis Biographie*. In: Ders. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli – Humanismus, Republikanismus, Reformation*. Genf: Droz 2002, S. 17-36 (=THR 365). Campi verzeichnet a.a.O. auch die jüngere Literatur. Grundlegend sind die Untersuchungen von LUIGI SANTINI und PHILIP MCNAIR (vgl. Literaturverzeichnis) – EMIDIO CAMPI, *Chronique. Remarques sur l'histoire de la réforme en Italie*. In: BHR, 56, S. 495-507 – MARVIN ANDERSON, *Peter Martyr. A Reformer in Exile (1542-1556)*. Nieuwkoop 1975, v.a. S. 50f. – KLAUS STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenthaltes in Strassburg 1542-1547*. Neukirchen 1971 (=BGLRK 31), S. 13-23 (38) – Über die religiösen wie sozialen Hintergründe vgl. SIMONETTA ADORNI-BRACCESI, *Religious Refugees from Lucca in the Sixteenth Century: Political Strategies and Religious Proselytism*. In: ARG 88, 1997, S. 338-379

Bologna, Ferrara und Verona durch die Bündner Alpen – wie schon Josias Simler bemerkt – ins Exil zuerst nach Zürich.⁴⁶ Dabei wurde Vermigli begleitet von Paolo Lacizi, Teodosio Trebelli und Giulio Santerenziano.⁴⁷

Nur Indizien lassen sich aufzählen, warum Vermigli diesen Weg wählte, Philip McNair⁴⁸ hat aber für den italienischen Wegteil überzeugende Gründe in seiner Studie aufgelistet: Über das nur wenig entfernte Pisa gelangte die Gruppe in seine Heimatstadt Florenz, wo jedoch sämtlich direkten Verwandten bereits verstorben waren, nicht ohne vorher in Pisa mit wichtigen Personen das Abendmahl zu teilen.⁴⁹ In Pisa fanden sie eine kleine evangelische Gemeinde vor, und Vermigli informierte den späteren Erzbischof von Canterbury (Nachfolger des hingerichteten Thomas Cranmer), den damals noch reformorientierten Kardinal Reginald Pole, über seine Flucht.⁵⁰ In Florenz trafen sie den der evangelischen Sache nahestehenden Abt Paolo da Piacenza im Kloster San Bartolomeo bei Fiesole⁵¹ sowie den später von der Kurie hingerichteten evangeli-

⁴⁶ JOSIAS SIMLER, *Oratio de Vita et Obitu [...] D. Petri Martyris Vermilii [...]*. Zürich: Froschauer 1563 [ZBZ Gal XIX. 205], Bl. 10r.: „Biduo post Marty ipsum secutus est, et Bonomiam primum, deinde Ferrariam, mox Veronam profectus ubique humaniter exceptus ab amicis veteribus, tandem per alpes Rheticas in Helvetiam pervenit. In hoc itinere cum Tigurum venisset, humaniter exceptus a Bullingero, Pellicano, Gualthero et caeteris ecclesiae atque scholae nostrae ministris [...]“

⁴⁷ PHILIP MCNAIR, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*. Oxford 1967, S. 269-293, hier S. 270f. – SIMLER, *Oratio*, S. 9v

⁴⁸ MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 274f.

⁴⁹ SIMLER, *Oratio*, S. 9v hält sich in der Schilderung zurück und notiert lediglich: „[...] et in ea urbe (=Pisa, MB) cum aliquot noibibus Coenam Domini Christiano ritu celebravit.“ CARL SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli, Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1858, S. 37, interpretiert dies stilisierend zu einer eigentlichen reformatorischen Wende, vondem sich aber bei Simler (dem programmatische Formulierungen nicht fremd sind, wie später zu zeigen sein wird) nichts findet. Vgl. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 276

⁵⁰ SIMLER, *Oratio*, S. 10r – MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 284-285 – BBKL 7, 789-793

⁵¹ MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 276f.

schen Humanisten Pietro Carnesecchi.⁵² Von ihm erfuhr Vermigli wohl von der Anwesenheit Bernardino Ochinos in Florenz.⁵³

Es führte zu weit, hier alle Querverbindungen zur italienischen Reformation und zu den Personen des Evangelismus⁵⁴ aufzuzeigen, auf die Vermigli auf seiner Reise nach Norden stösst. Der kurze Überblick macht klar, dass es sich nicht um eine überstürzte Flucht handelt, sondern um einen zwar raschen, aber wohl geplanten Weg von einer evangelischen Zelle zur andern. Ob tatsächlich, wie in der älteren Literatur behauptet, in Rom ein Haftbefehl gegen Vermigli ausgestellt wurde, wissen wir nicht. Am 25. August 1542 verliess Peter Martyr Florenz, nachdem zwei Tage vorher Bernardino Ochino abgereist war, der seine Existenz als italienischer Flüchtling zeitlebens mit Martyr teilen sollte, wenn gleich er weniger berühmt war und vielleicht auch weniger ausgeglichen war.⁵⁵ Sie gelangten nach Bologna⁵⁶ und von dort nach dem für den Evangelismus in

⁵² BBKL 1, 933f. – TRE 10, 686–690, art. *Evangelismus*

⁵³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 10r – KARL BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*. Leipzig 1875, S. 124–133 – MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 277f–281 – BBKL 6, 1085–1089 – TRE 25, 1–6 (art. *Ochino*) – eHLS art. *Ochino* – RGG⁴ 6, Sp. 453

⁵⁴ Vgl. zu den kulturellen wie biografischen Hintergründen: LUIGI SANTINI, *Pier Martire Vermigli (1499–1562): l’eredità umanistica e italiana di un riformatore europeo*. In: JENNY UNCINI PIERUCCI, *Tra Spiritualismo e Riforma*. Firenze 1979, S. 143–159, hier bes. S. 143–145 – SILVANA SEIDEL MENCHI, art. *Italy*. In: BOB SCRIBNER (Hg.), *The Reformation in national context*. Cambridge 1994, S. 181–201 – Zum Evangelismus und den kulturellen Beziehungen zur Reformation nördlich der Alpen: UGO ROZZO & SILVANA SEIDEL MENCHI, *The book and the Reformation*. In: JEAN-FRANÇOIS GILMONT/KARIN MAAG (Hg.), *The Reformation and the Book*. Aldershot (1980) 1988, S. 319–367

⁵⁵ Zur Berechnung des Datums vergleiche: BENRATH, *Ochino*, S. 129 – SIMLER, *Oratio*, Bl. 10r – MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 290

⁵⁶ MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 290f. Dass Vermigli im Kloster San Giovanni in Monte stationierte, wo er einst selbst wirkte, lässt sich gut begründen. Die weiteren Stationen, nämlich ausserhalb Ferraras das Kloster San Giacomo und San Lazzaro und dann in Verona das Kloster San Leonardo in Valdonega sind allerdings bei McNair nicht belegt, wenn auch historisch möglich.

Italien wichtigen Ferrara,⁵⁷ schliesslich schnell nach Verona. Simler notiert, dass Vermigli auch hier in Häusern von alten Bekannten willkommen geheissen wurde, *humaniter exceptus ab amicis veteribus*,⁵⁸ was nichts anderes bedeutet, als dass es Personen waren, die zur reformatorischen Bewegung zählten. Auch das unterstützt die These, dass Vermiglis Flucht strukturiert und als Kontaktreise genutzt unternommen wurde.⁵⁹

Für reformatorisch gesinnte Personen standen in dieser Zeit zwei Fluchtziele offen: Entweder zogen sie gegen Westen in die Stadt Genf oder aber gegen Norden durch die bereits reformierten Bündnerischen Gebiete in den oberdeutsch-schweizerischen Raum. Der Weg nach Westen führte allerdings durch die Herrschaft Mailand, weswegen viele Flüchtlinge den weiteren Weg über Zürich und das schweizerische Mittelland vorzogen. Den Kirchenstaat streifend wählte Vermigli den Weg nach Norden Richtung Zürich. Der kürzeste Weg hätte ihn in gut zwei Wochen durch die relativ sichere Herrschaft der Republik Venedig⁶⁰ über den Ofen- oder den Reschenpass ins Engadin und von dort nach Zürich geführt.⁶¹ Alternativ und in Vermiglis Fall anzunehmen ist der

⁵⁷ MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 290f.

⁵⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl. 10r. Interessant dabei ist, dass Simler wohl mit Bedacht sowohl für die Aufnahme in Zürich wie auch für die Beherbergung auf der Flucht durch wohlgesonnene Freunde die gleichen Vokabeln verwendet.

⁵⁹ McNair, *Peter Martyr in Italy*, S. 291

⁶⁰ CONRADIN BONORAND, *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde*. Chur 2000 (posthum hg. v. Georg Jäger, Beiheft zum Bündner Monatsblatt Nr. 9), S. 25: „Trotzdem war Venedig, verglichen mit den anderen italienischen Staaten, auch im kirchlichen Bereich auf eine gewisse Selbstständigkeit bedacht. Die Macht der Inquisition war lange Zeit eingeschränkt.“

⁶¹ Darauf deutet Simlers Begriffswahl „per alpes Rheticas“ hin. Der Frauenfelder Humanist PETRUS DASYPODIUS (Hasenfratz, nach 1490-1559) gibt als Erklärung für Alpes Rheticas in seinem *Dictionarium Latinogermanicum*, Strassburg 1536, S. 259v (Reprint Hildesheim 1995): „Rheticae sunt Alpes, Das Eschmendisch gebirg.“ *Eschmendisch* ist die eingedeutschte Form für *Engiadina*, zeigt also, dass Vermigli sicher durch das Engadin Richtung Chur reiste. – eHLS art. *Petrus Dasypodius* – vgl. SIMLER, *Oratio*, S. 17, wo derselbe Petrus Dasypodius unter den alten Strassburger Freunden Martyrs genannt

Weg entlang der alten Römerstrasse⁶² über Chiavenna und den Splügen, resp. über den Maloja- und Septimerpass nach Chur,⁶³ denn nach Chiavenna hatte sich 1541 bereits Agostino Mainardo (1482-1563)⁶⁴ gerettet, wie Vermigli Angehöriger der Augustiner Eremiten und Freund des späteren Basler Professors und Glaubensflüchtlings Celio Secondo Curione (1503-1569).⁶⁵ Allerdings scheint die Geschichte dieses für die Reformationsgeschichte Italiens wie der Bündner Gebiete wichtigen Ortes Ende der 30er und anfangs der 40er Jahre des 16. Jahrhunderts noch unklar zu sein, zumindest was den Zeitpunkt betrifft, ab wann wir dort mit einer evangelischen Gemeinde zu rechnen haben.⁶⁶ Trotzdem: Chiavenna wurde genau in diesen Jahren zum Zentrum der Reformation für die Südbündner Täler, was den zur Emigration gezwungen Kreisen des

wird. Dasypodius wird es sein, der zusammen mit dem Rektor Johannes Sturm 1556 Vermiglis Entlassungszeugnis der Hohen Schule Strassburg unterzeichnen wird. Vgl.

SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 187

⁶² MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 292

⁶³ Zu den Marschzeiten vgl. ARNOLD ESCH, *Mit Schweizer Söldnern auf dem Marsch nach Italien*. In: DERS., *Alltag der Entscheidung. Beiträge zur Geschichte der Schweiz an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*. Bern: Haupt 1998, S. 300f. Natürlich dürfen die Marschzeiten von Söldnern nicht für alle Reisenden gelten, immerhin war Vermigli bereits knapp 43 Jahre alt, als er fliehen musste. Umgekehrt brauchten Berner Oberländer Söldner auf ihrem schnellsten Italienzug 1515 nur knapp zwei Wochen um über Gemmi- und Simplonpass nach Norditalien und von dort wieder zurück nach Frutigen zu gelangen. Insofern dürften gut zwei Wochen für die kürzeste Reiseroute im August 1542 Vermigli genügt haben, zumal es für die Alpenquerungen die beste Jahreszeit war. Fünf Jahre später benötigte Martin Bucer im April 1547 auf seiner Flucht aus dem kaiserlich gewordenen Strassburg knapp drei Wochen für die ungleich längere Strecke nach London. Vgl. MARTIN GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551*. München 1990, 233f.

⁶⁴ BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 40-42 – BBKL 5, 581-583

⁶⁵ BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 39ff.

⁶⁶ FERDINAND MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale [...]*. Band 1, Zürich 1836, S. 42ff., vgl. auch Anm. 93 – HLS 3, 342-344

Evangelismus nicht entgangen sein dürfte, zumal sich dieses Zentrum an einer der meist begangenen Handelsstrassen befand.⁶⁷

Für die Strecke durch die Bündner Alpen sprach eben selbstredend auch, dass sich unter dem Churer Stadtpfarrer Johannes Comander (1485-1557)⁶⁸ die Reformation ausbreitete und seit dem Ilanzer Religionsgespräch 1526 immer mehr Anhänger gewann, auch wenn sich einzelne Gemeinden noch bis ins späte 16. Jahrhundert dem neuen Glauben widersetzen. Insofern war religionsgeografisch betrachtet die Route durch die Bündler Alpen relativ sicher, immerhin sicherer als Vermigli's Fluchtweg in Italien selbst. Vermigli's Freund Bernardino Ochino (um 1485-1557)⁶⁹ hatte Genf als Ziel, wählte aber offenbar denselben Weg über Chiavenna nach Zürich und Genf,⁷⁰ wohl aus den gleichen Überlegungen. Da Ochino einige Tage früher unterwegs war als Peter Martyr, war Bullinger von dessen Kommen in Kenntnis gesetzt.

Auch wenn wir Simler zugestehen, dass er lokalpolitisch gefärbt urteilen mag, wenn er davon spricht, dass Vermigli in Zürich Ende August 1542

⁶⁷ Zur Flucht vgl. auch MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, S. 292 der dort seinerseits verweist auf FREDERIC CROSS CHURCH, *The Italian reformers, 1534-1564*. New York 1932, S. 81ff.

⁶⁸ eHLS art. *Comander, Johannes* - BBKL 1, 1105f. - WILHELM JENNY, *Johannes Comander. Lebensbild des Reformators der Stadt Chur*. Zürich 1969, Band 1, S. 341ff. zu den Wirren ab 1542

⁶⁹ eHLS art. Ochino - TRE 25, 1-6 (Literaturangaben, aber in der Wertung heikel) - BBKL 6, 1058-1089 -

⁷⁰ SIMLER, *Oratio*, S. 10r - Benrath, Ochino, S. 132f. - HBBW 13, S. 278 mit Verweis auf den Vadian-Briefwechsel. Bullinger schreibt in diesem Brief, dass zuerst Ochino und dann kurz darauf Vermigli in Zürich eingetroffen sind. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Bullinger bereits wusste, dass Peter Martyr in bald in Zürich eintreffen wird. Überhaupt liest sich dieser Brief an Vadian wie eine aktuelle Bestandesaufnahme der Kontakte zwischen den Protestanten in Italien und Bullingers: Celio Secondo Curione trifft in diesem Herbst gleich zweimal in Zürich ein, reist dann nach Italien zurück, um seine Familie zu holen (nicht ohne der Fürstin Camilla Renata von Ferrara Bullingers Matthäuskommentar mitzubringen) und kehrt alsbald wieder über Zürich zurück. Ein Diener (?) Vittoria Colonnas kommt nach Zürich und wird nach Genf weiter geleitet.

humaniter exceptus, also freundlich empfangen wurde, so müssen wir eben doch davon ausgehen, dass sowohl Bullinger wusste, wer in den nächsten Tagen bei ihm um Herberge fragen würde, wie auch Vermigli sich darauf verlassen konnte, dass er in Zürich nicht unwillkommen war.

Dennoch stellt sich die Frage nach den Erwartungen, welche Peter Martyr von Zürich haben konnte, als einer, der aus Glaubensgründen seinen angestammten Wirkungsort verlassen musste. Zwar geben die überlieferten Quellen relativ wenig her, doch einiges lässt sich herauslesen. Zum einen wissen wir, dass eine stattliche Anzahl von Zürcher Studenten seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Italien ausgebildet wurde, wenn auch Zürich geistesgeschichtlich etwas peripher lag. Obwohl verkehrstechnisch weniger gut gelegen, scheinen Basel und auch Bern grösserem Einfluss der Renaissance ausgesetzt gewesen zu sein. Erst mit der Reformation und dem Aufbau einer neuen Lehrinstitution stieg Zürich von einer politischen Regionalmacht zu einem intellektuell ausstrahlenden Zentrum auf, das auch durch Teile des Lehrkörpers der neu entstandenen Schola Tigurina mit Italien verbunden war.⁷¹

Die in der neueren englischsprachigen Literatur geäusserte Vermutung, dass die reformatorische Bewegung in Italien von Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger und seinen Mitarbeitern zumindest anfänglich nicht besonders beachtet wurde, kann mit guten Gründen bezweifelt werden.⁷² Ich habe erwähnt, dass Bullinger allein im Herbst 1542 durch etliche Kontakte über die Situation der reformatorisch gesinnten Kreise in Italien informiert war. Doch nicht nur aufgrund von nachgewiesenen Kontakten war Heinrich Bullinger mit den Fol-

⁷¹ MARK TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*. Aldershot 2003, S. 11ff. – Rudolf Collin (Ambühl, 1499-1578), Professor für Griechisch, der in Mailand und Wien studiert hatte. Vgl. eHLS, art. *Ambühl, Rudolf* (Lit.) – Johann Jakob Ammann (1500-1573), Chorherr und Professor der Lateinischen Sprache, hatte u.a. in Paris bei Glarean studiert. Vgl. eHLS, art. *Ammann, Johann Jakob* (Lit.)

⁷² MARK TAPLIN, *Italian Reformers*, S. 15. Immerhin bliebe historisch begründet zu vermuten, dass die unter Zwingli geknüpften Kontakte, auf die Taplin a.a.O. hinweist, nicht einfach abgerissen sind.

gen des Einschreitens gegen den Evangelismus und die reformerischen Kräfte in Italien konfrontiert. Auch durch die besonderen Beziehungen zu den Bünden Herrschaften – in Bullingers Fall waren es religionspolitische, im Fall der Zürcher Obrigkeit v.a. handelspolitische Interessen – war Zürich naturgemäss mit dem oberitalienischen Raum viel stärker verbunden als andere eidgenössische Stände.

In diesem Zusammen ist die Feststellung Fritz Büssers zu erwähnen, dass Heinrich Bullinger nicht nur Garant für die Weiterführung der Zürcher Reformation nach Zwinglis Tod war, sondern auch für die Reformation des Gebiets der drei Bünde eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte.⁷³ Aufgrund seiner transalpinen Lage war aber das Gebiet der drei Bünde stets differenten kulturellen wie politischen Einflüssen und Interessensphären ausgesetzt, es ist darum damit zu rechnen, dass nicht erst mit den italienischen Glaubensflüchtlingen in Graubünden und später im Gebiet Zürichs die Situation der italienischsprachigen Reformation nördlich der Alpen beobachtet wurde, sondern schon in den Jahren zuvor.⁷⁴ Peter Martyr konnte nicht nur durch seinen bereits weiter gereisten Freund Ochino damit rechnen, dass seine Ankunft in Zürich im Sommer 1542 angekündigt wurde, sondern dass insgesamt die Repräsentanten der Zürcher Kirche die religionspolitische Situation in Italien richtig einschätzen konnten und zumindest an neuen Kenntnissen und Informationen auch ernsthaft interessiert waren.

⁷³ FRITZ BÜSSER, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*. Band 2, Zürich: 2005, S. 103-113, hier v.a. S. 104f.: „Hinzu kam die Korrespondenz mit den aus Italien eingewanderten Glaubensflüchtlingen, die – meist Gelehrte und ehemalige Mönche – in den italienisch sprechenden Südtälern neue Wirkungsstätten fanden, zur Entwicklung und Verbreitung des Evangeliums beitrugen, allerdings häufig auch Staub aufwirbelten. Das sind, in chronologischer Aufzählung: Bartolomeo Maturo, Francesco Negri, Agostino Mainardi(-o), Camillo Renato, Pietro Paolo Vergerio, Giulio Milanese, Girolamo Zanchi und Scipio Lentulo.“ Vgl. auch S. 107f. über Chiavenna; S. 109ff. über das Veltlin – EMANUELE FIUME, *La Chiavenna di Mainardo, Zanchi e Lentolo*. In: E. CAMPI / G. LA TORRE, *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera*. Torino, S. 77-88

⁷⁴ Zu den Kontakte unter Zwingli vgl. TAPLIN, *Italien Reformers*, S. 14ff. mit Literatur.

Umgekehrt dürfen wir nicht vergessen, dass in den zehn Jahren nach Zwinglis Tod die Situation für die reformatorisch gesinnten Gebiete innerhalb der Eidgenossenschaft längere Zeit labil war.⁷⁵ Aussenpolitisch war Zürich nach dem zweiten Kappelerkrieg über längere Zeit praktisch stillstehend bis handlungsunfähig, innenpolitisch mit der langsamen Transformation von einer mittleren Zunftstadt hin zu einem kaufmännisch dominierten, frühbürgerlichen Staatswesen beschäftigt.⁷⁶ Es konnte vom kleinen Zürcher Stadtstaat nicht erwartet werden, irgendeine effektive politische, wirtschaftliche oder diplomatische Aktion zugunsten der Evangelischen in Italien durchzuführen. Hier waren zudem die Interessenssphären viel zu vermischt. Kirchlich ging es um die Sicherung des erreichten Status quo, um den Aufbau einer funktionierenden Kirchenstruktur und über die Grenzen des Gebietes der Zürcher Kirche hinaus um die Sicherung der Reformation für diejenigen Gebiete, die bereits reformiert geworden waren oder aber im direkten Einflussbereich Zürichs standen.⁷⁷ Innereidgenössisch führten die Konsolidierung sowie die Abgrenzung zu den lutherisch geprägten Gebieten des Reiches dazu, dass 1536 das erste Helvetische Bekenntnis geschaffen wurde.⁷⁸ Der reformierte Protestantismus befand sich anfangs der 40er Jahre des 16. Jahrhunderts in einer Phase der Konsolidierung

⁷⁵ Zum Einbruch der Buchproduktion nach 1531 in Zürich und deren schrittweisen Wiedererstarben vgl. GKtZH 2, S. 255-259 – Zu den gescheiterten Religionsgesprächen von Hagenau (Speyer), Worms und Regensburg (1540-41) vgl. TRE 28, 658-660 (671f. *Literatur*), art. *Religionsgespräch IV* – KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Reformation und Gegenreformation. Teil II*, Göttingen 1999, S. 33ff.

⁷⁶ GKtZH 2, S. 225ff. – HELMUT MEYER, *Der zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation*. Zürich 1976, S. 301ff.

⁷⁷ Zu den *Gemeinen Gebieten* beispielsweise vgl. GKtZH 2, S. 268-270 – RUDOLF PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*. Band 2, Zürich 1974, S. 114ff.

⁷⁸ ERNST SAXER, *Confessio Helvetica Prior von 1536*. In: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Band 1/2. Neukirchen 2006, S. 33-38 – Zum gesamten Prozess der Konfessionalisierung vgl. HEINZ SCHILLING, *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staten, 1250-1750*. Berlin 1999, S. 461-520 – PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2, 191ff. – GKtZH 2, 268f.

und Strukturierung, war gleichzeitig aber nach wie vor auch bedroht durch die innerprotestantischen Splitterbewegungen der Täufer und Spiritualisten⁷⁹ und nicht zuletzt durch die erstarkende Bewegung der Katholischen Reform.⁸⁰ Es muss betont werden, dass ab dem 22. Mai 1541 bekannt war, dass Papst Paul III. ein Konzil nach Trient auf den 1. November 1542 einberufen hatte. Dieser Termin wurde dann zwar wieder verschoben, resp. das personell unterdotierte Konzil nachträglich am 29. September 1543 wieder aufgehoben, doch die Wirkung für die protestantischen Gebiete nördlich der Alpen war gross.

Im speziellen war der Herbst 1542 geprägt von Spannungen, die zwischen den Vögten von Locarno, Lugano und Mendrisio und dem benachbarten Markgraf von Mailand bestanden. Es ging dabei zwar um regionalpolitische Einflussphären, jedoch war Zürich als zuständiger protestantischer Vorort in stetem schwelendem religionspolitischem Konflikt mit dem von den katholischen Orten der Eidgenossenschaft gewählten „Vorort“ Luzern.⁸¹

Wir können also davon ausgehen, dass der in Zürich ankommende Petrus Martyr zwar in der Tat mit wohlwollendem Interesse willkommen geheissen wurde und dass Heinrich Bullinger und mit ihm die Repräsentanten der Schola Tigurina auch einschätzen konnten, wer Petrus Martyr Vermigli war. Jedoch müssen wir damit rechnen, dass vor dem Herbst 1542 kein direkter Kontakt stattgefunden hatte. Andererseits ist es nur vernünftig, davon auszugehen, dass

⁷⁹ PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2, S. 169ff.

⁸⁰ TRE 18, 45-72, art. *Katholische Reform und Gegenreformation*, u.a. mit den Hinweisen auf den reformkatholischen Otto Kardinal Truchsess von Waldburg (1514-1573), ab 1543 Bischof von Augsburg, sowie ebenso auf die erneuerte päpstliche Inquisition – TRE 34, 62-74, art. *Tridentinum*, mit Verweis auf die wichtige, ab Frühjahr 1535 unter Papst Paul III. beginnende Vorgeschichte des späteren Konzils.

⁸¹ GKtZH 2, 269-270 – HBBW 13, 278f. mit dem Hinweis im Brief Bullingers an Vadian vom 19. Dezember 1542, dass die katholischen Orte unter der Führung Luzerns die fremden Orte provozieren – eine seltsame aussenpolitische Kongruenz (Sicherung der Gemeinen Herrschaften) unter völlig gegenteiligen konfessionspolitischen Vorzeichen (innenpolitische Duldung, wenn auch nicht offizielle Förderung der Evangelischen in den unter Zürcher Vogtei stehenden Gebieten des Tessins).

Vermigli gezielt das damalige Zentrum des schweizerisch-reformierten Protestantismus aufsuchen wollte und sich die Zürcher Kirchenleitung in den Wochen vor Vermiglis Ankunft intensiv mit der Lage der Evangelischen in Italien allgemein wie auch mit den reformatorisch gesinnten Orten und Personen der Südschweiz auseinandersetzte.

Dass sich im September 1542 für Petrus Martyr in Zürich keine Beschäftigungsmöglichkeit ergibt, hatte rein organisatorische Gründe. Seit der Wahl Heinrich Bullingers zum Vorsteher der Zürcher Kirche am 9. Dezember 1531, die bekanntlich im Unterschied zu Zwinglis Vorsteherschaft an wesentliche Bedingungen geknüpft war,⁸² dehnte der Zürcher Rat seine Befugnisse und seine Kontrolle in weltlichen Dingen über die Zürcher Kirche kontinuierlich aus. Insbesondere in finanziellen und personellen Angelegenheiten war Bullingers Spielraum klein. Zwar wurde der Verstaatlichungsversuch des Grossmünsterstifts 1532 von Bullinger klug abgewehrt,⁸³ gleichwohl zeigten sich bei der Stiftsverwaltung, also der Finanzierung der theologischen Schule, immer wieder Grenzstreitigkeiten⁸⁴ und Versuche, den finanziellen Spielraum des Stifts zu beschneiden.⁸⁵ Bullinger war durchaus nicht der Meinung, dass der Rat nicht die Besetzung der 18 dem Stift und somit der theologischen Schule zustehenden Pfründen bestimmen dürfte. Allerdings erwogen gewisse Ratsherren immer wieder, diese Pfründen für andere Zwecke als zum Stift gehörend zu verwenden. Starb ein Inhaber einer der bestehenden Pfründen, so fiel diese heim, was die Neubesetzung durch den Kleinen Rat bedingte. Nur dieser – quasi die ge-

⁸² BÜSSER, *Heinrich Bullinger*, Band 1, S. 93ff.

⁸³ HANS ULRICH BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531-1575*. Zürich 1982, S. 116ff. (=ZBRG 12)

⁸⁴ BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat*, S. 121. Hierbei ging es um die Amtszeitbeschränkung und die Wahl der Stiftsbeamten, also der Geschäftsführung der Schola Tigurina.

⁸⁵ GKtZH 2, S. 238 – BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat*, S. 123

schäftsführende Exekutive der Stadt – konnte eine Chorherrenpfründe neu besetzen.⁸⁶

Im Herbst 1542 war an der Schola Tigurina keine Stelle frei und somit konnte Bullinger wenig anderes für Peter Martyr tun, als ihn mit Empfehlungsschreiben ausgestattet nach Basel zu senden. Zwar war zur Zeit von Bullingers Stellenantritt 1531 die Situation kurzzeitig so, dass der Rat dem Stift die Fürsorge für Glaubensflüchtlinge überantwortete, doch scheint das zehn Jahre später nicht mehr ohne weiteres möglich gewesen zu sein. Zudem stieg die Zahl der Flüchtlinge aus dem Süden an und Vermigli suchte für sich eine länger-dauernde Stellung gesucht.⁸⁷

Nicht ohne Grund hebt Simler⁸⁸ in seiner Lebensbeschreibung Vermiglis Bullinger, Pellikan und Gwalther hervor: Der Antistes Bullinger war es, der über Oswald Myconius⁸⁹ und Bonifatius Amerbach⁹⁰ erreichte, dass Vermigli schliesslich von Martin Bucer die Stelle als Professor in Strassburg erhielt. Konrad Pellikan,⁹¹ den Hebraisten, sollte Vermigli vierzehn Jahre später beerben, er war gewissermassen sein Fachgenosse. Der St. Peter-Pfarrer Rudolf Gwalther schliesslich, Leo Juds Nachfolger und Schwiegersohn Zwinglis, war als Korrespondent und Latinist bereits in den dreissiger Jahren das Verbindungsstück zur englischen Reformation.⁹²

⁸⁶ BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat*, S. 125 – GKtZH 2, 238

⁸⁷ JACQUES FIGI, *Die innere Reorganisation des Grossmünsterstifts in Zürich von 1519-1531*. Zürich 1951, S. 113f.

⁸⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl. 10r-10v

⁸⁹ eHLS art. *Myconius* – HBLS 3, 425 art. *Geissbüsler*

⁹⁰ BBKL 22, 17-20 – eHLS art. *Amerbach*

⁹¹ CHRISTOPH ZÜRCHER, (=ZBRG 4) – BBKL 7, 180-183 – eHLS art. *Pellikan, Konrad*

⁹² BBKL 1, 381f. – GKtZH 2, 268 – KURT JAKOB RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler als Herausgeber von Vermigli-Werken*. In: CAMPI E.A. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 251-274 – DERS., *Rudolf Gwalther – eine Biobibliographie*. Bislang ungedrucktes Manuskript des Vfs.

Nach zwei Tagen⁹³ zogen Vermigli, Lacisius⁹⁴ sowie die beiden „Jungen“ Trebellius und Terentianus⁹⁵ bereits weiter, weg aus der Stadt, die Vermigli 1556 dann in seiner Antrittsrede loben sollte und dabei unterstrich, dass da „eine gute ernsthafte Theologie gelehrt werde und eine Kirche gefunden sei, die nach den einfachen apostolischen Grundsätzen reformiert wurde.“⁹⁶ Sie wollten wohl Bullinger, in dessen Haus, wie wir annehmen dürfen, sie Herberge fanden, nicht weiter zur Last fallen. Von Basel aus schreibt Petrus Martyr das erste Mal direkt an Bullinger:

„Petrus Martyr Vermilius Florentinus Henrico Bullingerio, cum pietate tum doctrina suspiciendo, gratiam et pacem a deo patre per Yesum Christum dominum nostrum.

Si christiani hominis esset humano more in amicorum negligentiam animadvertere, iam sane vererer, ne nobis subiratus esses, quod non prius literas ad te dederimus, quo fieri certior potuisses saltem, an recte valeremus. Sed cum te modestissimo Christi spiritu agi sit nobis testatissimum, iam existimo te nihil de nobis durius aut acerbius tecum statuuisse, quam factum sit. Coeterum qua ratione id contigerit, ut tantum distulerim ad te scribere, iam tibi exponam. Fuimus imo et sumus adhuc incerti, quod nam caput nostrum negotium sit habiturum, siquidem ab his Basiliensibus nobis nondum consultum est nec licet intelligere, an hic futuri simus, quod plane, si fieri posset, nobis contingeret gratius quam id, quod es gratisissimum. Dumque ita essemus amibui, semper diefferebamus ad te lieteras dare, quo possemus aliquid certi scribere. Sed cum iam res videretur longius protrahi, quam par esset vos nostra ignorare, his te certiozem facimus nos dei munere recte valere curaturosque, ut etiam melius valeamus.

Quod vero ad nostra attinet, scito nos huisce urbis amoenitatem, coelum, mores et coetera, quae ad habitationem pertinent, vehementer probare. Verum ea est copia illorum, qui profitentur varia litterarum genera, ut nullus nobis locus videatur relictus, et vicissim ita pauci sunt auditores, ut nostra opera iam hic minus appareat

⁹³ HBBW 12, S. 280, Anm. 3 – STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis*, S. 18

⁹⁴ Vgl. dazu den Brief von Vermigli aus Basel an Bullinger vom 19. Dezember 1542, HBBW 13, S. 280 [s.u.!]

⁹⁵ Vgl. den Schluss des Briefes vom 5. Oktober 1542 in HBBW 12, S. 209

⁹⁶ *Oratio quam Tiguri habuit 24.8.1556*, in: LC 1613, S. 1062 – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 47 – PML 5, S. 323

oportuna. Nihilominus quanta sedulitate et fide cum Myconius tum Amerbachius nostrum negotium tractent, non facile dici posset. Hi sane viri non verbis, sed studio ac diligentia non vulgari, quam assidue impendunt, ut nostris rebus quavis ratione aliquando consulatur, clarissime ostendunt, quanti ponderis apud eos literae fuerint, quibus nos eis diligentissime commendasti, neque id semel; nam alia epistola, quam ad Myconium dedisti, eo certe titulo nos voluisti insignire (nam „Italiae flores“ appellasti), ut ob ipsum non solum isti nos mirifice suspexerint, sed magnum onus et ipsi subierimus, si notae adeo egregiae velimus respondere. Id in nobis minime cognoscimus, sed pietati tuae ac animi candori totum acceptum referimus. Non tamen inde ad nos nihil utilitatis pervenit, quippe ob tuum illud illustre de nobis testimonium (ut putamus) literas ad Bucerum Myconius misit Argentoratum, quibus rescire possit, an illic spes ulla nobis forte affulgeret. Quando ergo Bucerus responderit, tunc et nos poetrimus intelligere, utrum hic an Argentorati futuri simus. Id enim apud nos omnino decrevimus hyemare Basileae, ni Bucerus iusserit, ut petamus Argentoratum.

Quicquid igitur obvenerit, nos hilari et erecto animo feremus persuasi nobis a deo patre nostro per Yesum Christum id esse procuratum neque te patiemur nescire, quem unice in Christo (ut aequum est) observamus. Volumus autem, ut semper nos in tuis habeas, et tuae preces ad deum cave (si nos amas) nostri sint unquam immemores, uti nos vicissim tui semper in nostris mentionem facimus. Pauli nomine et duorum iuvenum, qui nobiscum sunt, salutem tibi maximam dico. Iubemus autem salvere dominum Cuondradum Pellicanum et Gvalterium, optimos in Christo fratres. Gratia domini nostri Yesu Christi tecum. Datum Basilea, ex Augustiniano collegio, 3. Nonas octobris 1542.⁹⁷

Wenn wir annehmen, dass Peter Martyr mit den drei Begleitern Mitte September für zwei Tage in Zürich weilte, dann wäre er bei der Abfassung dieses Schreibens seit gut zwei Wochen in Basel gewesen. Wie der Schluss des Briefes erklärt, waren sie im Augustinerkonvent untergebracht.⁹⁸ Offenbar ist auch in

⁹⁷ HBBW 12, S. 208–209 vom 5. Oktober 1542, überliefert aus der Hand von Theodosius Trebellius.

⁹⁸ Heute Museum an der Augustinergasse, 1843/44 abgebrochen. Vgl. ANNE NAGEL E.A. (Hg.), *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt*. Band 7. Bern 2006, S. 282f. – STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermigli*, S. 18f. spricht von einer „verhaltenen Unzufriedenheit“ über Unterkunft in Basel: „[...]quod ab illius ecclesiae piis et doctis

Basel die Situation ähnlich oder gar noch ungünstiger, als in Zürich, jedenfalls schreibt dies Oswald Myconius bereits am 17. September an Bullinger.⁹⁹ Trotzdem bemühen sich Myconius und Amerbach ausserordentlich um eine Anstellung und bereits ist von der Anfrage an Martin Bucer in Strassburg die Rede. Offenbar steht aber dessen Antwort noch aus. Wir dürfen aber davon ausgehen, dass Vermigli um die Vakanz der Stelle des bereits am 4. November 1541 verstorbenen Wolfgang Capito¹⁰⁰ wusste. In der Grussliste dieses Briefes am Schluss finden wir wiederum dieselben Namen neben Bullinger, die für Peter Martyr für immer mit Zürich in Verbindung bleiben sollten, nämlich Konrad Pellikan und Rudolf Gwalther.

Bis zum 17. Oktober weilten sie in Basel,¹⁰¹ dann ergab sich die Gelegenheit, tatsächlich in Strassburg auf Bucers Vermittlung hin¹⁰² die Stelle des ver-

hominibus non simus perhumaniter excepti [...]“ (HBBW 12, S. 280, 12f.), was allerdings schon fast als Empörung gewertet werden muss.

⁹⁹ HBBW 12, S. 182–186, hier S. 183f.: „Hactenus dum scripsi, advenit d. Amorbachius in aedes meas nonnisi propter Ialos, et dum iam pararet abitum, intrat et [Johannes, MB] Bebelius una cum [Petro, MB] Martyre et socio eius. Colloquio habito ducebamus illos in coenobium Augustinianorum, ut habitationem et victum disponeremus, ne in hospitio cogerentur tantas impensas ferre, in singulos videlicet dies libram Basiliensem, usque dum omnia possemus ordinare felicius aut scire non esse, unde subveniretur. Nos interim a diligentia debita nihil adimemus.“

¹⁰⁰ BBKL 1, Sp. 921–923 – TRE 7, 636–640 – eHLS art. *Capito* – STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermigli*, S. 19 vermerkt irrtümlich den 2. November 1541 als Todestag Capitos. Tatsächlich verlor auch Bucer in jener Pestepidemie am 16. November 1541 seine Frau Elisabeth sowie fünf Kinder. Am 16. April des darauffolgenden Jahres heiratete Bucer wieder, die Witwe Capitos, Wibrandis Rosenblatt, die in erster Ehe bereits mit dem Basler Reformator Johannes Oekolampad verheiratet gewesen war. MARTIN GRE-SCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491–1551*. München 1990, S. 209f.

¹⁰¹ HBBW 12, S. 184 verweist auf die Amerbach Korrespondenz. Dort findet sich ein Rechnungshinweis im Brief vom 11. September Konrad Pellikans an Bonifatius Amerbach. Offenbar hat Pellikan Amerbach davon unterrichtet, dass Martyr sich nach Basel begeben wollte. Pellikan spricht davon, dass es sozusagen Martyrs Entschluss gewesen sei, nach Basel zu gehen. Amerbach notierte zum Brief dann die Abrechnung mit dem

storbenen Capito für Altes Testament am St. Thomas-Stift zu übernehmen. Zweieinhalb Monate später wendet sich Vermigli von Strassburg aus erneut an Bullinger, nachdem Bucer selbst Ende Oktober bereits Calvin informiert hat.¹⁰³

Er schildert mit Bezug auf das vorherige Schreiben die glückliche Wendung, nun in Strassburg tätig werden zu können. Ihm obliegt es, die kleinen Profeten auszulegen, wohingegen Paulus Lacisius Griechischlehrer und über Thukydides lesen wird.

„A deo patre gratia et pax per Iesum Christum dominum nostrum optimo aequae ac doctissimo viro Enrico Bulling[eri]o.

Superioribus diebus, quum adhuc una cum meis Basileae agerem, dedi ad te literas, cum ne violarem fidem, quam tibi obstrinxeram adhuc Tiguri, siquidem me receperam haud commissurum, ut de meis rebus te non facerem certiore, tum quia, ex quo te et de tuis scriptis et de facie agnovi, merito semper feci maximi. His itaque de causis veluti tunc sum impulsus, ut ad te scriberem, ita nunc et has ad te destinare statui. Quibus et hoc accedit, quod in manus tibi eas literas venisse minime arbitror; nam mihi persuadere nequeo, si redditae fuissent, quin abs te iam aliquod responsum haberemus. His itaque resarciatur earum iactura, et nos scies hic esse Argentorati, quandoquidem Basileae non licuit, cuius urbis et situs et caelum quam maxime

Augustinerpropst Hans Meder, dem er pro Person und Woche 14 Plappart zahlte. Der Abrechnung nach zog Martyr mit Terentianus in der letzten Septemberwoche nach Strassburg, Lacisius und Trebellius blieben insgesamt fünf Wochen in Basel. ALFRED HARTMANN (Hg.), *Die Amerbach Korrespondenz*. Band 5, Basel 1958, S. 384, Anm. 1

¹⁰² CO 11, Sp. 480, Nr. 441, Bullinger an Vadian – Vgl. STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermigli*, S. 18f. – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 57

¹⁰³ BibPMV, S. 160 listet für diesen Zeitraum unter der Nr. 3 einen zweiten vermeintlichen Brief vom 17. Oktober aus Basel an Bullinger auf. Offenbar handelt es sich da um ein Fehlinterpretation aus der Simlerschen Sammlung, der Brief existiert nicht und wird auch in HBBW, Bd. 12 nicht erwähnt. Sachlich nimmt das Schreiben von Vermigli vom 19. Dezember auf den Brief vom 5. Oktober 1542 Bezug. – CO 11, 456f., Nr. 430, Martin Bucer an Johannes Calvin: „Advenit ex Italia vir quidam graece, hebraice et latine admodum doctus, et in scripturis feliciter versatus, annos natus quadraginta quatuor, gravis moribus et iudicio acri, *Petro Martyri* nomen est. Praefuit canonicis regularibus Lucae: adduxit tres, unum graece doctissimum, reliquos duos iuvenes studiosos.“ Strassburg, 28.10.1542

arridebat, neque id sane dico, quod ab illius ecclesiae piis et doctis hominibus non simus perhumaniter excepti; etenim domini Bonifacii Amerbachii liberalitas in nos mihi semper erit memorabilis neque, ut tradatur oblivioni, unquam patiar. Verum illinc compulsi sumus huc concedere, cum nullae nobis apud eos offerrentur conditiones, per quas exilii nostri possemus pauperiem subtentari. Habebant ipsi professorum (ut aiebant) sufficientem copiam, auditorum vero (ut res ipsa monebat) summam inopiam.

Deo igitur propitio Argetoratum veni domini Bucerii literi accitus. Id ei Myconius, vir officiosissimus, indicaverat, nos videlicet Basileae vacuos et feriatos subistere. Neque porro frustra huc venimus; non enim destitit nobis laborare manibus et pedibus dominus Bucerus, priusquam utrique nostrum, Pauli scilicet ac mihi, satis honestum confecerit stipendium. Mihi plane obiectum est munus interpretandi prophetas inter illos, qui theologiam profitentur; Paulus vero provinciam suscepit enarrandi Thucydidem. Qui fit, ut iactati tot fluctibus impiorum et procellis papisticae tyrannidis arbitremur iam nobis partam quietem, quae et pietatem et studia coniuncta secum habeat. Faxit deus, ut et oblatis laboribus pares simus et illis nonnihil promoveamus evangelium, idest Christi gloriam, quando istud unum columen est omnium nostrarum actionum.

Colonia iam profectus est dominus Bucerus; illi det deus exoptatum finem. Speramus, ut per eum illic plurimi participes evangelii efficiantur, a quo non multum abhorrere modo aiunt episcopi illius urbis animum.

Huius boni et humanissimi viri Angli, cuius literis mea haec adiuncta est epistola, haud mediocriter opera utor et crebris officiis adiuvor; nam pro sua fide et liberalitate mihi admodum in Christo amicus est intimus atque munificus. Quod nunc ideo commemorasse libuit, ut deo, omnium bonorum auctori, non meo solum, sed et tuo etiam nomine agantur gratiae, vel quod suos nunquam destituat vel quod talem germane credentibus charitatem suggerat, ut Christi eiecta membra haud vulgari benevolentia atque officio prosequantur.

Abs te demum orationis propria christianorum praesidia imploro tibiue maximam salutem impartio nostri Pauli nomine, nec minus domino Pellicano, Bibliandro, Gvalterio caeterisque omnibus ecclesiae vestrae sanctis salutem dico.”¹⁰⁴

Zwei Aspekte sind an diesem Brief für unsere Fragen wichtig: Zum einen der Hinweis auf Bucers Involvierung in den letztlich gescheiterten Versuch der

¹⁰⁴ HBBW 13, Sp. 279-281

Reformation Kölns unter Fürsterzbischof Hermann von Wied.¹⁰⁵ Zusammen mit Johannes Gropper¹⁰⁶ unternahm Bucer verschiedene Anläufe, um im Kurfürstentum Köln unter Einbezug von Wieds eine Reform durchzuführen. Zu diesem Zweck weilte er ab Mitte Dezember in der kurfürstlichen Residenzstadt Bonn. Das Vorhaben scheiterte jedoch letztlich. Bereits im Frühjahr 1543 wurde Bucer massiv angegriffen, doch schien es zuerst, dass durch Bucers exorbitanten Einsatz und die Unterstützung von Wieds und des Landtags die Reform gelingen würde. Der Einsatz des Kaisers vereitelte den Versuch. Peter Martyr wurde sofort mit seiner Amtsübernahme in Strassburg auch mit diesen religionspolitischen Ebenen konfrontiert und sollte bis an sein Lebensende nicht nur theologischer und philosophischer Lehrer, sondern stets auch Religionspolitiker sein.

Zum andern ist dieser Brief wichtig, weil Vermigli darin ein Schreiben von Richard Hilles¹⁰⁷ erwähnt. Offenbar fasst er sofort zu diesem englischen Exilanten Vertrauen. Er nennt ihn inniger Freund und bewundert seinen Einsatz für die gemeinsame Sache. Hilles war ein umtriebiger Mensch und auch wenn er im erhalten gebliebenen Briefkorpus Peter Martyrs nicht wieder auftaucht, so war doch der Einsatz des Kaufmanns für die Sache der Reformation mindestens ernst gemeint. Von Strassburg aus öffnet sich Vermiglis Blick bereits in den ersten Wochen nach Westen, und er knüpft von Station zu Station ein reformatorisches Netzwerk.

¹⁰⁵ Zu Hermann von Wied vgl. BBKL 2, Sp. 756-759 – zum Versuch der Kölner Reformation vgl. GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 192-203

¹⁰⁶ Mit welchem es dann zum Zerwürfnis kam. Vgl. zu Gropper BBKL 2, 355-357 – GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 194ff.

¹⁰⁷ Zu Richard Hilles vgl. Oxford DNB, art. *Hilles, Richard* – DIARMAID MACCULLOCH, *Die Reformation 1490-1700*. München 2008, S. 277 & 386 mit Hinweisen auf den Brief an Heinrich Bullinger und weiterer Literatur. – Hilles (um 1514-1587) war Londoner Kaufmann und gleichzeitig protestantisch-radikaler Schriftsteller. Er flüchtete u.a. 1540 nach Strassburg und trat mit Bullinger in Kontakt und besuchte ihn 1542 in Zürich. 1548 zog er zurück nach England.

2.2 KONTAKTE MIT ZÜRICH AB 1542

Bevor diese Studie die historischen Hintergründe untersucht, die dann zur Berufung Vermiglis nach Zürich 1556 führten, ist es wichtig darzulegen, dass der im Spätsommer 1542 geknüpfte Kontakt zur Zürcher Kirche nie abgerissen ist. Zwar wird in der Literatur gelegentlich behauptet, es gäbe zwischen Vermiglis Lehrtätigkeit in Strassburg bis zu seiner Berufung 1547 als *Regius Professor* nach Oxford eine Stagnation innerhalb seiner Korrespondenz mit Heinrich Bullinger und den Zürcher Theologen.¹⁰⁸ Ein Blick in seine Epistolographie¹⁰⁹ zeigt aber ein gänzlich anderes Bild. Von den 152 verzeichneten Briefen bis und mit dem für seine Zürcher Zeit entscheidenden Jahr 1556 ist fast ein Fünftel (28) an Heinrich Bullinger direkt adressiert. 13 weitere Briefe richten sich an die andern Zürcher Theologen Gwalther, Pellikan, Wolf oder Lavater, gegebenenfalls an die Zürcher Pfarrer oder den Zürcher Rat. 20 Briefe in diesem Zeitabschnitt sind an Martin Bucer gerichtet, 14 an Calvin. Gewiss: Wir haben es methodisch mit einer sehr unscharfen Feststellung zu tun, da wir nicht wissen, wieviele Briefe aus dieser Zeit verloren gegangen sind. Gleichzeitig können wir aber damit rechnen können, dass den Zürchern und insbesondere Heinrich Bullinger ein gewisser Hang zu „aktenbildender“ Sammelleidenschaft eigen war.¹¹⁰ So gesehen waren die Voraussetzungen in Zürich besser, dass Briefe aufbewahrt wurden, denn auf solche Sammlungen konnte in theologischen wie religionspolitischen Diskussionen zurückgegriffen werden. Darum gehe ich davon aus, dass Peter Martyrs Schreiben in der Regel mit Bedacht archiviert wurden, weil sich bei ihm Person, Aufgabe und jeweiliger Aufenthaltsort mit den theologischen Interessen Zürichs deckten.

¹⁰⁸ TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 29f.

¹⁰⁹ BibPMV S. 160-197

¹¹⁰ BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger vor dem Rat*, S. 277f. – Das ist insofern auch verständlich, weil es den Exponenten der Zürcher Kirche darum ging, mittels gut erhaltener Quellen und Akten den eigenen ekklesiologischen wie religionspolitischen Anspruch geltend zu machen.

Zwar ist diese grobe Übersicht insofern ungenau, als sie nicht in Rechnung stellt, dass Vermigli selbst in Strassburg lebte und Bucer somit weniger als Adressat in Frage kommt (obwohl dieser zur Zeit der Religionsgespräche viel und häufig abwesend war). Doch von einer Stagnation in der Kommunikation zwischen Peter Martyr mit Bullinger und den Zürcher Theologen kann keine Rede sein. Man muss im Gegenteil betonen, dass bezogen auf die Verteilung der Briefe gerade diese Kontakte während seines Engagements in England noch intensiver sein werden.¹¹¹

Aus den ersten fünf Jahren als Professor in Strassburg sind uns nur wenige Briefe erhalten. Es sind aus dieser Zeit allerdings ausser der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses¹¹² auch keine weiteren Schriften direkt überliefert. Der Erstdruck seiner Genesisvorlesung, Martyrs erstem Vorlesungsstoff in Strassburg überhaupt, datiert posthum erst von 1569.¹¹³ Ob Peter Martyr zuerst gar nicht an eine Edition dachte, resp. später durch immer dringendere andere Aufgaben an der Fertigstellung gehindert wurde, wissen wir nicht. Wir können annehmen, dass er selbst den Genesis-Stoff überarbeitet hätte, wie er das beim Kommentar zum Römerbrief getan hatte.

Diese erste Strassburger Zeit ist grundsätzlich quellenmässig schwächer belegt, der Kontakt mit Zürich ist aber nie abgerissen. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, dass sich Vermigli sehr bewusst in einem *theologisch gemeinsamen Raum* mit den Zürchern befunden hat, für den durch die Verhärtung des konfessionellen Klimas nach dem Schmalkaldischen Krieg und der Thronbesteigung Eduards VI. plötzlich England religionspolitisch interessant wird.

¹¹¹ Vgl. HASTINGS ROBINSON, *The Zurich Letters*, Cambridge 1842-1845 – DERS., *Original Letters*, Cambridge 1846-1847

¹¹² BibPMV S.130-135

¹¹³ BibPMV S. 92ff. – vgl. dazu CAMPI, *Genesis Commentary*, S. 209-229 – auch wenn wir davon ausgehen müssen, dass zumindest Teile dieser Vorlesung durch Nachschriften und reisende Studenten bekannt gewesen sein müssen. U.a. brieflich erkundigen sich Bullinger wie auch Calvin nach einer möglichen baldigen Drucklegung.

Als Peter Martyr Vermigli Ende 1547 den Ruf nach Oxford annimmt und nach England zieht, folgt er zwar der optimistischen Stimmung, die sich mit Eduards VI. Thronbesteigung am 29. Januar 1547 im reformiert-protestantischen Raum breit machte. Es war das gewiss nicht nur eine Kompensation zur überzogenen religionspolitischen Grosswetterlage des Kontinents.¹¹⁴ Andererseits galt möglicherweise für Peter Martyr sogar dasselbe, wie für Martin Bucer,¹¹⁵ der ihm anderthalb Jahre später nachfolgen sollte, nämlich dass trotz bestehenden Kontakten unter den Intellektuellen die kontinentaleuropäischen Theologen wenig von den religionspolitischen Eigenarten Grossbritanniens wussten.¹¹⁶ Vielleicht hatten sie ein (zu) obrigkeitsgläubiges Bild, geprägt durch die grossen Akteure auf dem religionspolitischen Parkett Europas, um im jungen König Eduard einen Neuanfang zu sehen. Auch ging vergessen, dass die Verhältnisse in England im Mindesten so kompliziert wie die im Reich waren, wo weder die Herrschaftsstrukturen noch die Religionspolitik in den vorangegangenen Jahrzehnten klaren Handlungsrichtlinie folgten. Die kontinentale Verbindung der beiden Fragen, wer die Oberherrschaft in der Kirche wahrnehmen sollte und welche inhaltlichen religiösen Wirklichkeiten diese Kirche zu vertreten hat, hatte im Königreich nicht dieselbe Relevanz wie für die Reformation im restlichen Europa. Man verstand unter Reformation nicht unbedingt dasselbe und es kam auf begrifflicher wie praktischer Ebene zu Verschiebungen.¹¹⁷ Was in den gewissermassen als modellhaft empfundenen Städten im oberdeutschen Raum als Reformation des gesamten Stadtlebens durchgeführt

¹¹⁴ Vgl. M.A. OVERELL, *Peter Martyr in England 1547-1553: An Alternative View*. In: SCJ 15, 1984, S. 87-104

¹¹⁵ GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 233ff.

¹¹⁶ Vgl. dazu M. A. OVERELL, *Peter Martyr in England 1547-1553. An Alternative View*. In: SCJ 15 (1984), S. 87-104 – MARVIN ANDERSON, *Rhetoric and Reality. Peter Martyr and the English Reformation*. In: SCJ 19 (1988), S. 451-469

¹¹⁷ DIARMAID MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation (1547-1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media*. Münster 1998, S. 17ff. & S. 71-83 (=KLK 58) – als Beispiel vgl. dazu die Frage der liturgischen Gewänder im Brief Vermiglis an Bullinger vom 28.1.1551, PML 5, S. 112

wurde, war mitnichten auf ein Königreich zu übertragen. Aufgrund einer Vielzahl, teils lokaler, teils regionaler und sozial motivierter Protestbewegungen stand die englische reformatorische Bewegung in einem latenten Herrschaftskonflikt.¹¹⁸

Ob sich Peter Martyr dessen bewusst war oder nicht, der Kontakt mit Zürich jedenfalls, insbesondere mit Heinrich Bullinger, nahm schlagartig zu und wir sehen in dem Briefwechsel, dass sich ein Netzwerk zwischen England und dem oberdeutschen Raum bildete, wo über Gesandte und Briefe sowohl aktuelle kirchenrechtliche wie theologische Fragen erörtert, aber auch aus Vermigli's persönlicher Sicht erste editorische Projekte erörtert werden. Dies wäre zweifellos ohne vorhergehende Kontakte nicht möglich gewesen und wir dürfen nicht vergessen, dass insbesondere Bullinger immer auch wieder aus dritter Hand Informationen zum Stand der englischen Reformation im Allgemeinen und über Vermigli im Besonderen erhielt.¹¹⁹ Es kann hier nicht das Ziel sein, Vermigli's Tätigkeit in England und im speziellen in Oxford zu beschreiben. Dazu finden sich an anderer Stelle Belege.¹²⁰ Hingegen ist es für diese Herleitung wichtig zu unterstreichen,¹²¹ dass mit der Berufung Vermigli's nach Oxford dieser nicht nur das erste Mal einem weiteren internationalen Publikum als evangelischer Theologe bekannt wurde,¹²² sondern dass diese Berufung – wie auch diejenige

¹¹⁸ GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 235 – zur fehlenden rechtlichen Absicherung der Kirche in England vgl. PML 5, S. 111 & S. 121

¹¹⁹ Zur thematischen Korrespondenz von Vermigli's früher Oxforder Zeit vgl. SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 74ff.

¹²⁰ MARVIN ANDERSON, *Peter Martyr. A Reformer in Exile (1542-1562). A chronology of biblical writings in England & Europe*. Nieuwkoop 1975, S. 85-160 – JOSEPH C. MCLELLAND, *The Visible Words of God. A Study in the Theology of Peter Martyr (1500-1562)*. Edinburgh-London 1957, S. 17-44 – J. ANDREAS LÖWE, *Richard Smith and the Language of Orthodoxy. Re-Imaging Tudor Catholic Polemicism*. Leiden 2003, S. 40-48, 75-77, 108f., 143-174, 212ff., 233f. – DIARMAID MACCULLOCH, *The Boy King. Edward VI and the Protestant Reformation*. Berkeley 1990, S. 88-104

¹²¹ MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. (341)345-349

¹²² MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 345

Bucers nach Cambridge – unter Thomas Cranmer die deutliche, wenngleich nur wenige Jahre währende Richtungsverschiebung der englischen Reformation hin zur oberdeutsch-schweizerischen Position unterstrich. Die Nähe der Abendmahlsvorstellung in der zweiten Ausgabe des Prayer Book von 1552 zum *Consensus Tigurinus* wie auch die deutliche Überzahl von gedruckten Werken Bullingers im Vergleich zu andern Reformatoren (insbesondere anfangs auch Calvins) machen das deutlich. Implizit, das heisst jenseits des direkten Schriftverkehrs, wurde mit Vermigli ein Vertreter nach Oxford berufen, den die zeitgenössischen Theologen Bullinger zurechneten. Das dies dann insbesondere in den feinen christologischen wie prädestinarianischen Unterscheidungen in den späten 50er Jahren des 16. Jahrhunderts nicht unbedingt stimmen sollte, wird zu zeigen sein.

Anfangs 1550¹²³ dankt Vermigli Bullinger für dessen Gratulation zur erfolgreichen Oxforder Disputation,¹²⁴ räumt aber auch ein, dass er in keiner Weise mit dieser vehementen Art von Widerstand in England gerechnet habe und übergibt Bullinger seinerseits seine Glückwünsche zum Abschluss des *Consensus Tigurinus*, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass nicht nur das Abendmahl einer so klaren und distinkten Übereinstimmung bedarf, sondern die ganze reformierte Kirche: Ein Geist, eine Glaube, eine Taufe, ein Gott und ein Leib, die Kirche.¹²⁵ Dem hoffnungsvollen Bericht folgt bald schon ein ernüchterter, der mit der manchmal festzustellenden Distanz zu den religionspolitischen Verwicklungen im edwardianischen England bricht. Nicht nur ist die Lehr- und Dis-

¹²³ OL, S. 477-480

¹²⁴ Vgl. dazu die englische Neuausgabe in der Peter Martyr Library: PML 7: *The Oxford Treatise and Disputation*. Ed. By Joseph C McLelland. Kirksville 2000 – J. ANDREAS LÖWE, „The bodie an bloud of Christ is not carnallie and corporallie in the bread and wine.“ *The Oxford Disputation revisited: Zwinglian traits in the Eucharist Theology of Pietro Martire Vermigli*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERER, *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlung und Rückwirkungen*. Zürich 2001 (ZBRG 18), S. 317-326 – MARVIN ANDERSON, *Rhetoric and Reality: Peter Martyr and the English Reformation*. In: SCJ, 19, 1988, S. 451-469, hier bes. S. 454f.

¹²⁵ OL, S. 479

putationslast als *Regius Professor* enorm, sondern auch der Fortschritt der doch vom Königshaus her verordneten und protegierten Reform nur bedingt, zumindest längst nicht so schnell, wie gewünscht, erfolgreich.¹²⁶ Vermigli klagt nach Zürich über Aberglauben, Missbräuche und –stände, was bei Bullinger auf offene Ohren getroffen haben mag.¹²⁷ Gleichzeitig wird der ebenfalls Bullinger gut bekannte John Hooper, Bischof von Gloucester, erwähnt, dessen Einsatz für eine weiter gehende Reformation eben zu erwähnen sein wird. Dass Vermigli die gute Verbreitung von Bullingers Dekaden erwähnt, zeigt, dass sich in England bis zur Elisabethischen Ära die Schriften der Zürcher, insbesondere eben diejenigen Bullingers, grösserer Publizität erfreuten, als die der später so dominant wirkenden calvinistischen Autoren.¹²⁸ An Rudolf Gwalther schreibt er gleichentags¹²⁹ und nimmt Bezug auf seinen fast acht Jahre zurückliegenden Besuch in Zürich und das Gespräch mit ihm. Der Ton in diesem Brief ist optimistischer als in demjenigen an Bullinger, was auch damit zusammenhängen mag, dass Vermigli mit Bullinger viel häufiger in Kontakt steht als mit Gwalther. Was aber erstaunt, ist ein Hinweis, den die Zürcher, und insbesondere eben die Stadtzürcher Theologen, an ein ähnlich gelagertes Problem erinnert haben mag: Vermigli berichtet vom grossen Mangel an fähigen Pfarrern für die Landschaft. Kein Mangel besteht offenbar in den Städten, doch um die Gemeinden ausserhalb war es schlecht bestellt. In der Zürcher Landschaft war das

¹²⁶ OL, S. 482 vom 1. Juni 1550 an Heinrich Bullinger

¹²⁷ Zu Bullingers wiederholtem Einsatz gegen die Kirchweih (*Chilbi*) und gegen überschüssende Feiern, vgl. HANS ULRICH BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 80-82 (61-86)

¹²⁸ MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 349 (mit Literatur) – vgl. ANDREW PETTEGREE, *The Reception of Calvinism in Britain*. In: WILHELM H. NEUSER & BRIAN G. ARMSTRONG (Ed.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion*. Kirksville 1997 (=SCES 36), S. 267-290, hier bes. S. 276-279 (Grafik): Vor 1580 dominieren die „Zürcher“ Theologen Bullinger, Gesner, Gwalther, Martyr, Zanchi und Musculus. Ab dem Jahr 1580 wandelt sich das Bild und verlagert sich in Richtung Genf. Jetzt sind die Publikationszahlen von Calvin und Beza – und immer noch Martyr in quasi liminaler Stellung – dominant.

¹²⁹ OL, S. 484-485

Problem nicht gleich gross, dennoch war es Bullingers wie des Rats Anliegen, teils aus unterschiedlichen Beweggründen, dass die Landschaft mit gut ausgebildeten, im Interesse des Rats die politische Linie der Obrigkeit verkündenden Pfarrern versehen war.¹³⁰

Sollte das Bild, das Martyr von England 1547 hatte, auch noch indifferent gewesen sein, so fand er sich jedenfalls bald auch in ausgedehnten Diskussionen wieder, die weit in die Tiefe einer praktischen Reformation des Landes führten. Eine eigene Fragestellung, welche auf dem Kontinent fast ausschliesslich unter dem Aspekt der *Adiaphora* (wenn überhaupt)¹³¹ diskutiert wurde, hier und nun aber eine wichtige kirchenreformerische Frage darstellte,¹³² war die Frage nach

¹³⁰ FRITZ BÜSSER, ‚*Schola Tigurina*‘. *Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. In: BÄCHTOLD, SCHOLA TIGURINA, S. 7-21

¹³¹ RGG⁴ 1, Sp. 116ff.

¹³² Eine mögliche Begründung für diesen Umstand liegt darin, dass mit der deutlichen Rückweisung der herkömmlichen Messe innerhalb der neugläubigen (protestantischen) Bewegung auch die symbolträchtige Bedeutung der *Priesterkleidung* schwand. Diese wurden zwar u.a. im lutherisch geprägten Raum noch länger benutzt (teils bis heute), sind aber gänzlich von ihrem bildhaft-signifikatorischen Gehalt losgelöst, welche diese Kleidung im spätmittelalterlicher Messritus umgab. Das Spätmittelalter als visuelle Zeit hatte neben der *Gestik* auch dem textilen *Habit* der Priester wichtige Funktionen zugewiesen. Am Priester und seiner Kleidung war prototypisch die Wirkung des Messopfers und damit des Todes Christi ablesbar. In der Konzentration auf das *Wort* – und im reformierten darin nochmals gesteigert: auf die *erzählten* Worte – fällt diese bildhafte Ebene weg oder wird vollends auf die *hörende* Gemeinde übertragen, womit auf diese die zeichenhafte Gestalt übergeht. Diese äusserliche Konsequenz war in der englischen Reformation nicht so, resp. nicht von allen gezogen worden. Vgl. zu dieser „stromatisch-textilen“ Bedeutungsebene der Reformation: LEE PALMER WANDEL, *The Eucharist in the Reformation*. Cambridge 2006, S. 26f. – Lee Palmer verweist weiter auf: HERBERT NORRIS, *Church Vestments: Their Origin and Development*. New York 1950 – CHRISTA C. MAYER-THURMAN, *Raiment for the Lord's Service: A Thousand Years of Western Vestment* (Katalog). Chicago 1975 – ROBERT A.S. MACALISTER, *Ecclesiastical Vestments: Their Development and History*. London 1896 – CYRIL E. POCKNEE, *Liturgical Vesture: Its Origine and Development*. London 1960

den Amtsgewändern, die im Briefwechsel mit John Hooper, Bischof von Gloucester¹³³ ausführlich diskutiert wurde. Vermigli war mit ihm seit Strassburg eng verbunden, wohin Hooper 1539 geflohen war. Hooper gingen weder das *First Book of Common Prayer* noch die liturgischen Reformmassnahmen weit genug. Vermigli unterrichtet davon anfangs 1551¹³⁴ auch Bullinger und liefert damit einen Beweis für die These MacCullochs, dass die englische Reformation vor 1559 nicht unweigerlich einen Separatweg im Vergleich mit dem restlichen Europa hätte einschlagen müssen.¹³⁵ Wenngleich auch die Voraussetzungen anders waren, die Themata einer praktischen Reformation wurden im Verbund v.a. mit oberdeutschen Theologen intensiv diskutiert.¹³⁶ Vermigli versucht Hooper mehr oder weniger erfolgreich zu überzeugen, dass als Zugeständnis zu Gesellschaft und Zeit die traditionellen Amtsgewänder weiter verwendet werden mögen. Hooper hat dem weniger überzeugt als einsehend zugestimmt. Möglicherweise entdecken wir darin einen Zug Peter Martyrs, der ihn tatsächlich nicht nur zu einem wichtigen Theologen, sondern zu einem Religionspolitiker werden liess, dass er beurteilen konnte, welche Position wann und zu welchem Ziel einzunehmen nötig war. Ob das dann in der Zürcher Zeit, in der Auseinander-

¹³³ Zum Begründer des Puritanismus vgl. PHILIP BENEDICT, *Christ's Church purely Reformed. A Social History of Calvinism*. New Haven /London 2002, S. 234, 236-238 – BBKL 2, Sp. 1049 – Oxford DNB art. *Hooper, John* – Mit Hooper verband Vermigli ein Schriftwechsel, der über dessen Tod dann anhielt und mit seiner Witwe weiter geführt wurde. Ebenso war Bullinger in engem Kontakt mit Hooper und verzeichnete seine Besuche in Zürich wie auch dessen Berufung 1551 als Bischof im *Diarium*. Vgl. HEINRICH BULLINGER, *Diarium (Annales Vitae) der Jahre 1504-1574*. Zürich 1985 (Basel 1904), S. 35, 37-38

¹³⁴ PML 5, S. 111-114 – OL, S. 486-490. Gleichzeitig berichtet er Bullinger davon, dass sein Kommentar über den 1. Korintherbrief dem Buchdrucker Johannes Byrchman (Sohn des Druckers Franziskus Byrchman aus London?) übergeben worden sei, der ihn in Zürich selbst drucken lassen wolle. Tatsächlich erscheint dieser dann noch im selben Jahr bei Christoph Froschauer d.Ä. 1551.

¹³⁵ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 18

¹³⁶ BENEDICT, *Christ's Church*, S. 237f., 241, 245

setzung mit Johannes Brenz und am grossen Religionsgespräch in Poissy auch noch so war, wird darzulegen sein. Interessant und gewissermassen eine anglikansiche Spezialität an diesem Problem der liturgischen Amtstracht ist, dass es neun Jahre später eine Wiederauflage erleben wird. Dann, in der Zwischenzeit wird Elisabeth I. den Thron bestiegen haben, wird inhaltlich die gleiche Frage unter dem Titel der *Elizabethan Controversy* diskutiert werden. Gesprächspartner wird dann allerdings in erster Linie Heinrich Bullinger sein, während Peter Martyr und Rudolf Gwalther nur am Rande involviert sein werden.¹³⁷

Am 28. Februar 1551 stirbt in Cambridge Martin Bucer. Vermigli informiert Bullinger darüber im Brief vom 25. April¹³⁸, dankt ihm zuvor aber für die Drucklegung seiner Vorlesung über den ersten Korintherbrief¹³⁹, für die Übersendung eines Exemplares des Consensus Tigurinus¹⁴⁰ sowie der Dekaden¹⁴¹. Neben einigen weiteren Bemerkungen über den bereits erwähnten John

¹³⁷ FRITZ BÜSSER, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*. Zürich 2005, Band 2, S. 230

¹³⁸ CO 14, Sp. 108-110, Nr. 1485 – OL, S. 493-495. Gleichentags hat er auch Rudolf Gwalther geschrieben, vgl. BibPMV, S. 167

¹³⁹ Erschienen 1551 bei Christoph Froschauer d.Ä. – vgl. BibPMV S. 1 – vgl. auch den Brief an Bullinger vom 6. August 1551 in: OL, S. 497, wo Vermigli erwartet, dass der Band dann an der nächsten Frankfurter Messe präsentiert werden wird und er fünf Exemplare für Nahestehende erbittet.

¹⁴⁰ Mit ziemlicher Sicherheit die erste Zürcher Ausgabe *Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et d. Ioannis Calvini ministri Genevensis ecclesiae [...]*. Zürich 1551 – vgl. EBERHARD BUSCH, *Consensus Tigurinus*. In: HEINER FAULENBACH / EBERHARD BUSCH, *Reformierte Bekenntnisschriften*. Neukirchen-Vluyn 2006, Band 1/2, S. 476

¹⁴¹ Die er jedoch noch nicht (vollständig) erhalten zu haben scheint, die aber in erster Lieferung schon verbreitet wurden. Vgl. dazu den Brief vorher in OL, S. 482 vom 1. Juni 1550. Zur Erscheinungsweise der Dekaden vgl. die Einleitung von Peter Opitz in: HEINRICH BULLINGER, *Schriften*, Band 3: Dekaden 1549-1551. Zürich 2006, S. 1-17 – vgl. HBTS 3.1, S. XX-XXI

Hooper¹⁴² zeigt der Brief, dass sich Martyr in Bezug auf das Abendmahlsverständnis voll und ganz hinter Bullinger und Calvin stellt und dabei seinen eigenen Traktat von 1549 erwähnt¹⁴³. Selbstverständlich darf nicht unterschlagen werden, dass sich Vermigli in der Oxforder Disputation einer gänzlich anderen Gegnerschaft und Fragestellung ausgesetzt fand, als die ebenfalls unter mannigfaltigen äusseren Gründen beförderte Einigung im schweizerischen Abendmahlsverständnis.¹⁴⁴ Dennoch sieht er sich im selben Einsatz für eine klare und verständliche Lehre der Kirche, den es, so gut es geht, weiterzuführen heisst.¹⁴⁵

Nachdem der Kommentar zum 1. Korintherbrief in Zürich gedruckt worden war und sich offenbar Froschauer d.Ä. für Peter Martyr auch als ein vertrauenswürdiger Drucker gezeigt hatte, muss Bullinger¹⁴⁶ ihn um weitere Arbeiten gebeten haben. Offenbar war es aber nicht ganz einfach, Vermiglis Schriften zu edieren. Immerhin entschuldigt sich Vermigli für die Missverständnisse und Druckfehler, die ihm (im eben veröffentlichten Kommentar zum Korintherbrief) anzulasten seien, und er verspricht Besserung für den sich in Arbeit befindlichen Kommentar zum Römerbrief.¹⁴⁷ Was dabei für diesen Untersuchungszweck wichtig ist: Zürich, und dabei ist an die Druckerei von Christoph Froschauer d.Ä. zu denken, ist in der Zwischenzeit nicht nur als theologischer Korrespondenzort wichtig geworden, sondern ebenso als Ort der Publikation.

¹⁴² Vgl. auch den Brief an Bullinger vom 6. August 1551 in: OL, S. 497

¹⁴³ Der dann 1552 ebenfalls bei Froschauer d.Ä. verlegt wurde. Vgl. BibPMV S. 4-7

¹⁴⁴ MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 335-341, bes. 339f.

¹⁴⁵ CO 14, Sp. 109 (Nr. 1485): „[...] ut in ecclesiis Christi ea de re perspicua et explanata doctrina exstet [...]. Ego, ut sanam hanc doctrinam propugnem, nullis periculis nullisque laboribus parco: et nisi Deus ipse adesset qui me roborat, nescio interdum qui possem subsistere.“

¹⁴⁶ OL, S. 499, Brief vom 26. Oktober 1551. Vermigli wendet ein, die Kommentare zu Genesis, Exodus, Leviticus und das Dodekapropheton seien „kurze und rasch hingeworfene Bemerkungen.“

¹⁴⁷ Vgl. oben; immerhin, die Arbeit sollte sich bis 1558 dann hinziehen und der Kommentar zum Römerbrief nicht bei Froschauer, sondern bei Peter Perna in Basel erscheinen.

Wird Reformation als Kommunikationsprozess über theologische Glaubensinhalte begriffen, so nimmt auch hierin Zürich neben Basel und Genf für die reformierte Reformation einen Hauptplatz ein.

Zwar irritiert im Briefwechsel Vermigli aus England immer wieder eine gewisse Ferne zu typisch lokalen Begebenheiten. Damit meine ich nicht einzelne Ereignisse, aber z.B. über das 1551 grassierende *Englische Fieber* berichtet er mehrmals und präzise.¹⁴⁸ Es ist eher die Distanz eines im Lehrbetrieb engagierten Theologen, dem die lokalen Besonderheiten und die Reformation der Landschaft wohl immer etwas fremd geblieben sind. Möglicherweise rührt daher auch die überaus grosse Bewunderung, die er Bischof Hooper entgegenbringt.¹⁴⁹ Im Brief vom 8. März 1552¹⁵⁰ an Bullinger wird dies klar, wenn Vermigli nicht nur über die bevorstehende Reform des Kirchenrechts¹⁵¹ euphorisch spricht, sondern fast beiläufig über *gewisse nun niedergeschlagene Unruhen* spricht. Nahtlos berichtet er Bullinger über den Stand der angelaufenen Editionsprojekte, über den nun erschienenen ersten Korintherbriefkommentar sowie den Plan, die Vorlesung über den Römerbrief zu vollenden und dann drucken zu lassen.¹⁵²

Einerseits macht das Schreiben mit der seltsamen Ferne im Blick auf die erwähnten vielfältigen Komplikationen der englischen Reformation stutzig, waren es doch dann gerade diese komplexen gegenseitigen Abhängigkeiten, die nach dem Tod von Eduard VI. zur Thronbesteigung Marias und zur dunklen Epoche der englischen Reformation führten. Andererseits argumentiert Peter Martyr dann im nächsten Brief an Bullinger vom 14. Juni 1552 gerade in der zentralen Frage des Zusammenwirkens von Wort und Sakrament mit Bezug auf

¹⁴⁸ Vgl. zur bis heute nicht geklärten Epidemie: OL, S. 496, 501

¹⁴⁹ So im Brief vom 26.10.1551 in OL, S. 500 und auch früher

¹⁵⁰ PML 5, 121f. – OL, S. 503–504

¹⁵¹ Zum letztlich gescheiterten Projekt der *Reformatio Legum Ecclesiasticorum* vgl. TRE 9, 638

¹⁵² Allerdings sollte es dann dazu nicht kommen, der Kommentar zum Römerbrief erschien erst 1558 in Basel bei Petrus Perna. Vgl. PML 5, S. 122 – BibPMV S. 18f.

im Volk immer noch vorhandene Formen des Aberglaubens. Er nimmt hier also lokale Gegebenheiten und Meinungen auf, die immer eine Wirksamkeit der Sakramente *qua opere operato* oder aber einfach Werkgerechtigkeit vertreten.¹⁵³ Dieser Brief ist ein theologischer Werkstattbericht, der sachlich-inhaltlich dem *Consensus Tigurinus*¹⁵⁴ nahe steht, wenn Vermigli Bullinger darlegt, wie es allein durch den vorhandenen, aber noch schlafenden Glauben möglich sei, dass der Heilige Geist im Sakrament einen Menschen quasi aufwecken und ihn so zum Glauben führen könne.

Unterhält Martyr mit Bullinger – wie auch mit Calvin, was sich anfangs 1555 zeigte – ein stehendes theologisches Fachgespräch, so wurden Bullinger und Zürich auch zu einer personalpolitischen Drehscheibe: Am 4. Oktober 1552 schrieb Vermigli nach Zürich, dass er Celsus Martinengo¹⁵⁵ nach England eingeladen hatte.¹⁵⁶ Dasselbe galt für Hieronymus Zanchi,¹⁵⁷ der wie Martinengo 1551 aus Italien floh und nach einer kurzen Zeit in Graubünden über Zürich in den oberdeutschen Raum gelangte. Beide Berufungen kamen dann nicht zustande, weil sich die Umstände in England ab Anfang 1553 mit der Erkrankung Eduards VI. schlagartig änderten.¹⁵⁸ Doch zeigt sich darin, dass die Limmatstadt für Vermigli auch in seiner Oxforder Zeit nicht nur inhaltlich als Gegenüber unabdingbar war, sondern eben auch räumlich wie personell ein Zentrum bildete, auch wenn die einzelnen Personen und Akteure manchmal nur sehr kurz da verweilten. Ein ähnliches Zentrum war nur Strassburg bis 1547

¹⁵³ StAZH E II 359, 2893 – PML 5, S. 123-125

¹⁵⁴ HEINER FAULENBACH & EBERHARD BUSCH (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Neukirchen-Vluyn 2006, Band 1/2, S. 467-490; hier S. 469

¹⁵⁵ eHLS art. *Martinengo*, *Massimiliano Celso*

¹⁵⁶ StAZH E II 359, 2893-2894, zit. bei SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 136f.

¹⁵⁷ eHLS art. *Zanchi*, *Girolamo*

¹⁵⁸ Zum Tod von König Eduard VI. vgl. MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 348 – Oxford DNB art. *Edward VI.*: „The cold that Edward caught in February 1553 was said by contemporaries to have degenerated into the ‘consumption’, or tuberculosis, that killed him.“

(und dann kurz nach 1553) gewesen, Genf war es zu dieser Zeit eindeutig (noch) nicht.

Religionspolitisch bedeutsam ist in dieser Zeit die zweite Sitzungsperiode des Trienter Konzils. Papst Julius III. liess dieses wieder auf Anfang Mai 1551 eröffnen, aber erst im September setzten die Verhandlungen ein.¹⁵⁹ Brandenburg und Württemberg sandten als protestantische Orte Delegierte, ebenso Strassburg den Historiker Johannes Sleidanus.¹⁶⁰ Die weiteren protestantischen Stände wie die Schweizer Reformierten blieben fern, die Ergebnisse der 13. Sitzung im Dekret über das Sakrament der Eucharistie waren denn auch klar gegen die Lutherische wie die reformierte Abendmahlslehre gerichtet und wurden im Herbst 1551 verabschiedet.¹⁶¹ Anfangs 1552, am 24. Januar, wurden zwar die protestantischen Gesandten noch empfangen, von einer wirklichen Diskussion über das Abendmahl konnte aber nicht mehr die Rede sein. Noch am 6. März 1552 fragt Vermigli Gwalther an, ob denn Zürich noch Delegierte nach Trient gesandt habe.¹⁶²

¹⁵⁹ PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Band 2, S. 263 – DIETER J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation*. Darmstadt 2005, S. 49-51

¹⁶⁰ Zu Sleidanus vgl. BBKL 25, Sp. 1326-1333

¹⁶¹ HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band 4. Freiburg 1967-1985, S. 498ff.

¹⁶² OL, S. 502 – die von Vermigli erwähnten Gerüchte aus Deutschland dürften sich allerdings auf die gegen Kaiser Karl V. gerichtete Fürstenopposition unter dem mit Frankreich verbündeten Moritz von Sachsen beziehen. Schliesslich wurde der Druck auf den Kaiser so gross, dass dieser aus Innsbruck flüchtete, die deutschen Erzbischöfe das Konzil verliessen und dieses damit Ende April 1552 auf unbestimmte Zeit vertragt wurde. Damit scheiterte der ehrgeizige Plan Karls, mit einem Konzil die Religionsfrage reichsrechtlich lösen zu können. Aber auch die päpstlichen Versuche, die von Deutschland ausgegangene Spaltung rückgängig machen zu können, musste auf dieser Ebene als gescheitert angesehen werden. Innerkatholisch allerdings zeigte sich knapp ein Jahrzehnt später, dass mit der Durchführung der katholischen Reform und dem Abschluss des Konzils unter Pius IV. 1564 durchaus Potential frei gemacht werden konnte. Vgl. dazu JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band 4, S. 510-520

Mit dem Tod des englischen Königs am 6. Juli 1553 ändern sich auch die äusseren Rahmenbedingungen für Petrus Martyr, so dass er, unter erschwerten Umständen und nachdem sich die letzten Hoffnung auf eine Fortsetzung seiner evangelischen Lehrtätigkeit zerschlagen haben, am 30. Oktober 1553 nach Strassburg zurückkehrt. Er findet sich hier in einem Umfeld wieder, dass sich mehr oder weniger mit den verwirrenden Konsequenzen des Augsburger Interims zu arrangieren wusste. Nicht zuletzt dank dem Rektor Johannes Sturm konnten evangelische Lehrpersonen überhaupt noch ihrer Tätigkeit nachgehen.¹⁶³

Neben dem inzwischen zum Professor der Theologie ernannten Zanchi trifft Vermigli wieder auf Ochino und Tremellio. Doch in der Zeit der sich verhärtenden konfessionellen Gegensätze ist nicht an eine nahtlose Fortsetzung seiner Arbeit zu denken. Zwar schreibt er noch im Brief an Calvin vom 3. November 1553, dass ihn die *sacramentaria controversia* nicht ernstlich hindern würden, doch erwähnt werden sie wie ein dräuendes Gewitter sehr wohl. Im gleichen Brief bemerkt er, dass er gerne in Genf eine Zeit lang bei Calvin verbringen würde, allein der Jahreszeit halber sei er in Strassburg festgehalten. Ob er in Strassburg länger bleiben könne, sei nicht klar. Vermigli, der seine erneute Flucht nun aus England im gleichen Brief beschreibt wie die Rettung aus dem Schlund eines Löwen und an die Rettung Pauli durch die Engel erinnert, sieht

¹⁶³ GRESCHAT, *Martin Bucer*, S. 228-232 – vgl. zum Augsburger Interim WOLFGANG REINHARDT, *Reichsreform und Reformation 1495-1555*. In: GEBHARDT¹⁰, *Handbuch der deutschen Geschichte*. Band 9, Stuttgart 2001, S. 338-356, insbes. 341f. Paradoxerweise bedeutete das Interim für Strassburg nicht den – vom Kaiser erhofften – Wechsel zurück zum altgläubigen Religionsverständnis, sondern letztlich hin zu einem strengen Luthertum, wie die sieben Jahre bis zum erneuerten Augsburger Religionsfrieden und zur Reichsverfassung 1555 eine Zementierung der beiden grossen Religionsblöcke des restaurierten Katholizismus und des Luthertums zur Folge hatten, die Religionsfrage an sich aber gerade nicht lösen konnte. Die Formel „ubi unus dominus, ibi una sit religio“ nahm den Anspruch Karl V. zwar auf, brach ihn aber auf den faktisch-politischen wie religiösen Status quo des deutschen Reiches hinunter.

sich mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert.¹⁶⁴ Martyr schreibt am selben 3. November auch an Bullinger. Hier wird allerdings ein sehr viel grösseres Gewicht auf die kirchenpolitische Situation in England gelegt. Vermigli informiert Bullinger über die Verhaftungen, über die gescheiterte Verteidigungsdisputation, die er in Oxford hätte halten wollen sowie – wie im Brief an Calvin – über den Verdacht, dass die Abendmahlsfrage wieder aufgeworfen werden könnte.¹⁶⁵ Einmal mehr wird Zürich zur Informationsdrehscheibe. Hingegen schreibt er nichts davon, dass er nach Zürich kommen möchte, allerdings lobt er Bullinger und Zürich über alles und spricht offen über seine Zweifel, dass ihn der Strassburger Magistrat nochmals berufen werde.¹⁶⁶ Dennoch müssen bereits kurz danach Heinrich Bullinger¹⁶⁷ und Ludwig Lavater¹⁶⁸ versucht haben, Vermigli

¹⁶⁴ CO 14, Sp. 660, Nr. 1842 – dabei bezieht er sich auf die verwirrenden Umstände seiner Wiederwahl resp. Wiederanstellung als Professor, die sich über mehr als zwei Monate hinzogen.

¹⁶⁵ Brief an Bullinger vom 3. November 1553 in: OL, S. 502-507 – PML 5, 126-128 – SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 137, erwähnt darüber hinaus noch einen Brief an Bullinger vom 29. Oktober, das wäre einen Tag vor seiner Ankunft in Strassburg gewesen. Leider scheint der Brief so nicht auffindbar zu sein. Laut Schmidt äussert sich Vermigli darin über den Wechsel im Strassburger religiösen Klima gegenüber der Zeit von 1542-47.

¹⁶⁶ StAZH E II 340, S. 225r-226r vom 30. Dezember 1553. Gleichentags hat ihn dann das Kapitel St. Thomä auf eine frei gewordene Pfründe gewählt. Vgl. dazu SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 143

¹⁶⁷ Brief an Bullinger vom 15. Dezember 1553. In: OL, S. 507-510 sowie den Brief an Bullinger vom 30. Dezember 1553, StAZH E II 340, 225-226

¹⁶⁸ Brief an Ludwig Lavater, zit. bei SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 139, vom 30. Dezember 1553 (Schmidt selbst zitiert nach den *Loci Communes* 1613, S. 1091 – seitenidentisch mit der Ausgabe London 1583) – zum Sohn des Kyburger Landvogts Hans Rudolf Lavater, Grossmünster Archidiakons und Schwiegersohn Bullingers vgl. BBKL 15, 851-852 – eHLS art. *Lavater, Ludwig*

nach Zürich zu holen, resp. für ihn eine Anstellung zu finden. Allein, die Umstände sind noch nicht günstig.¹⁶⁹

Nach etwelchen innerprotestantisch-konfessionellen Querelen wird Martyr aber doch auf Ende des Jahres 1553, resp. anfangs 1554 als Professor für Theologie und Philosophie in Strassburg eingesetzt.¹⁷⁰ Die bei seiner Wiederanstellung geltend gemachten Vorbehalte betreffend seiner Abendmahlslehre, die Verpflichtung auf die Confessio Augustana und der deutlich abgewehrte Versuch, ihn sogar auf die Wittenberger Konkordie zur verpflichten, können nur aus den sich verhärteten konfessionellen Machtblöcken innerhalb des Protestantismus verstanden werden. Es zeigt sich hier, dass Strassburg nach Interim, Wegzug und Tod Bucers seine herausragende Stellung verloren hatte. Dabei gebärden sich offenbar die Mitglieder des Strassburger Pfarrkonvents rigider als

¹⁶⁹ Inwiefern sich hier bereits die innereidgenössische konfessionelle Zuspitzung im Zuge der Entwicklung in der reformierten Gemeinde Locarnos abzeichnet, ist schwer zu sagen. Jedenfalls war die Ende der 40er Jahre entstehende Gemeinde unter Giovanni Baccaria eine neuerliche Zerreißprobe für den losen Zusammenhalt der alten Eidgenossenschaft. Am 4. Dezember 1554 versuchte die Tagsatzung das Problem unter Anwesenheit eines päpstlichen wie eines französischen Gesandten zu lösen, ohne Erfolg, wie wir wissen. Im Ringen um die Locarner Gemeinde war die Zürcher Position geprägt durch die Unterstützung der Glaubensbrüder, ebenso wollte man aber einem Flüchtlingsproblem aus dem Weg gehen. Es lässt sich deshalb spekulieren, dass man es vermeiden wollte, mit der Berufung eines italienischen Gelehrten vor der Tagsatzung im November 1554 einen Präzedenzfall zu schaffen. Zürich wollte gerade keine Flüchtlinge aufnehmen, auch nicht Glaubensfreunde! Nach 1554 hingegen, als durch Bullinger die Unvermeidlichkeit der Aufnahme auch dem Zürcher Rat klar wurde, war die Berufung Vermigli durchaus ein Akt, der sich innereidgenössisch gut legitimieren liess. Vgl. GKtZH 2, S. 270f. – J.C. MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*. Leipzig 1876, S. 30ff., hier v.a. S. 33, 35– FERDINAND MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale [...]*. Band 1, Zürich 1836, S. 442ff.

¹⁷⁰ Brief an Bullinger vom 22. Januar 1554 in OL, S. 510–512 – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 140–145

das Stadtre Regiment, dem die grundsätzliche konfessionelle Irenität Vermiglis als Zusicherung zu genügen scheint.¹⁷¹

Das spricht für die historische These Thomas Maissens, dass sich nach der Elimination der Städte als religionspolitischem Machtfaktor nach dem Schmalkaldischen Krieg der Fokus innerhalb des Reiches auf die konfessionell ausgerichteten Fürstenhäuser verlagerte.¹⁷² Strassburg selbst konnte sich keinen konfessionellen Eklat mehr leisten, was jedoch die Prediger unter Marbach nicht daran hinderte, eine Politik der konfessionellen Klärung anzustreben. Insofern waren deren Vorbehalte gegenüber Martyrs zweiter Anstellung nachvollziehbar. Er selbst scheint sich dem aus politischer Sicht eher erst im Nachhinein bewusst geworden zu sein, geht er doch dann in seiner Antrittsrede 1556 in Zürich auf diese Frage explizit ein.¹⁷³

Jedenfalls scheint die sich später als schwierig zu erweisende Situation im Moment für Vermigli noch erträglich zu sein. Dies geht aus dem Briefwechsel mit Melanchthon hervor wie auch aus Vermiglis Bereitschaft, unter Vorbehalt der *Confessio Augustana* zuzustimmen. Ja, Melanchthon bittet Marbach, Petrus Martyr wie die weiteren Flüchtlinge aus England herzlich aufzunehmen.¹⁷⁴ Die weitere Korrespondenz wird sodann deutlich bestimmt durch die politische Situation unter Maria I. in England mit weiteren Flüchtlingen und Gelehrten, die nun in Strassburg vorübergehend Schutz suchen,¹⁷⁵ wie auch durch die zuneh-

¹⁷¹ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 143

¹⁷² MAISSEN, *Geburt der Republic*, S. 311–312

¹⁷³ VERMIGLI, *Oratio Tiguri habita*. In: DERS., *Loci Communes*, 1580, S. 534r – PML 5, S. 325–327 – Zur Bedeutung des Augsburger Interims auch für die Zürcher Religionspolitik vgl. MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 339

¹⁷⁴ CR 8, Sp. 297–298: Brief vom 29.5.1554 an Marbach: „[...] Oro etiam, ut exules Anglos, et Petrum Martyrem amanter complectaris.“ – vgl. SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 144f. – LC 1613, S. 1039 – HDThG 2, S. 302

¹⁷⁵ CO 15, S. 136–137, Nr. 1953: Brief Vermiglis an Calvin vom 9. Mai 1554 mit einer eigentlichen Aufzählung, wer in der Zwischenzeit von England nach Strassburg gelangt war: John Cheke, Anthony Cook, Richard Morison. – vgl. auch den Brief vom 24. Feb-

menden Spannungen in Strassburg. Der vorerst „gesichert scheinende dogmatische Friede“¹⁷⁶ war von kurzer Dauer. So schreibt Calvin (ziemlich realistisch) an Martyr am 27. August 1554:

„De Philippo, valde mihi dolet. Ergo ei non satis est vel quocunque tulerit hominum gratia flexibilem mutare, vel silentio prodere veritatem, nisi cordatos Dei servos, ad quorum imitationem potius ipsum eniti decebat, inflectere ad suam mollitiem conetur. Praeclare vero abs te factum, quod te liberum verae doctrinae defensorem fore professus es. Sic enim tuo exemplo praescripta es ei regula, quatenus pax fovenda sit, ut scintillam aliquam virilis animi spirare tandem discat. Ad collegam tuum [=Marbachium], cui nimi serviliter ille gratificari voluit; D. Sturmii hortatu scripsi, ut eum N. [=Garnerio]¹⁷⁷ placarem: utcunque tamen succedat, nunquam me poenitebit aliquid tentasse.“¹⁷⁸

Man versucht offenbar auf jeden Preis, ein Auskommen unter den verschiedenen Parteien aufrecht zu erhalten. Kurz darauf, am 24. September, antwortete ihm Martyr.¹⁷⁹ Die später virulenter werdende Abendmahlsdebatte wird hier überschattet von Querelen in und um die französischsprachige Gemeinde Strassburgs, dahinter steht jedoch immer wieder der latente Verdacht, entweder die fremden Prediger oder aber gar Martyr selbst verstössen gegen die *Confessio Augustana* und lehrten „zwinglisch.“ Diese Querelen ziehen sich weiter hin, was hier darzulegen zu weit führen würde. Vorerst wird mehr oder weniger der Status quo beibehalten, weder Martyr noch Johannes Marbach greifen einander di-

ruar 1554 an Heinrich Bullinger, in OL, S. 512-515, zit. auch bei SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 153 – vgl. auch den Brief

¹⁷⁶ So SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 145

¹⁷⁷ Gemeint ist da Jean (Johann) Garnier, Prediger der französischsprachigen Gemeinde in der Andreaskirche Strassburgs, dem vorgeworfen wurde, er lehre das Zürcherische Abendmahlsverständnis sowie gewissermassen einen *Supralapsarismus*. Vgl. dazu SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 180 – TRE 22, S. 71, art. *Marburg*.

¹⁷⁸ CO 15, Sp. 219-220, Nr. 2003. Im gleichen Schreiben wird auch noch erwähnt, dass Calvin auf die baldige Publikation von Vermigli's Genesis-Vorlesung hofft.

¹⁷⁹ CO 15, Sp. 235-237

rekt an.¹⁸⁰ Sogar die frühen Ausfälle und Angriffe Joachim Westphals können daran nichts ändern.¹⁸¹

Ende 1554, anfangs 1555 verhärten sich die religionspolitisch-klimatischen Bedingungen in Strassburg wie zusehends in Zürich.¹⁸² Einerseits drängen vermehrt Flüchtlinge aus England, dem blutigen Regime Maria I. ausweichend, nach Strassburg. Sowohl Martyr wie Bullinger vernehmen die Meldungen über die Hinrichtungen.¹⁸³ Bischof Hooper wird verbrannt, wie auch Latimer und Riedley. Vermigli steht in Kontakt mit der Witwe John Hoopers. Offenbar erhält er von ihr gewisse Kopien, die er an Bullinger zur Durchsicht weiter leitet.¹⁸⁴ Schwierigkeiten mit den Fremden Gemeinden in Strassburg sowie inner-eidgenössisch der Locarnerhandel in Zürich bestimmen nun die Korrespondenz. Dass Letzteres Vermigli nicht verborgen geblieben ist, zeigt der Brief an Bullinger vom 29. Januar 1555.¹⁸⁵ Die später in diesem Jahr dank Bullinger erfolgte Aufnahme in Zürich sollte zu einem wichtigen Grund auch für die Berufung Vermiglis nach Zürich werden.

Vorderhand beschäftigte ihn aber zusehends die theologische Herausforderung durch den zweiten Abendmahlsstreit. An Calvin schreibt er am 8. März ausführlich. Von ihm wurde er vorgängig bereits einmal gebeten, sich für die Predigerstelle der italienischsprachigen Gemeinde in Genf zur Verfügung zu stellen. Vermigli lehnt nun, anfangs März 1555, ab mit dem Hinweis, dass ihn Strassburg sowie diese Kirche zweimal aufgenommen habe und er rechtlich dazu nicht in der Lage sei.¹⁸⁶ Ist dieser Punkt für die ein Jahr später nach Zürich

¹⁸⁰ CO 15, Sp. 492-497

¹⁸¹ SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 173 – MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 341

¹⁸² Dazugehörig der Brief an Bullinger vom 10. Dezember 1554. – Vgl. StAZH E II 340, S. 215

¹⁸³ Vgl. dazu die Briefe vom 24. Februar 1554 und vom 3. April 1554 an Heinrich Bullinger. In: OL, S. 512-516 – MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 375-383

¹⁸⁴ StAZH E II 359, 2950 – vgl. dazu SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 156

¹⁸⁵ StAZH E II 340, S. 216v-217r

¹⁸⁶ CO 15, Sp. 496 (Nr. 2142): „Restat nunc ut ad electionem ecclesiae nostrae Italicae respondeam, atque hunc locum, quod mihi causa facilis videatur, paucissimis expediam.

erfolgende Berufung bereits von praktischer Bedeutung, so sind es die folgenden zwei in *inhaltlicher* Hinsicht. Zum einen gibt er seine starke Zustimmung zu Calvins Verteidigung¹⁸⁷ des *Consensus Tigurinus* gegenüber Joachim Westphals Anschuldigungen der letzten Monate¹⁸⁸ und urteilt klar aber auch humorvoll über den Basler Simon Sulzer.¹⁸⁹ Viel wichtiger ist aber die nachfol-

Cuperem quidem, ac mihi iucundissimum esset, aliquando tandem meis Italis inservire. [...] Verum, ut ipse nosti, iam non sum mei iuris. Ista respublica et ecclesia me sibi a duodecim propemodum hinc annis obstrictum habet. Nam quum profectus sum in Angliam voluntate magistratus et ecclesiae huius ivi. Speravi quum redirem ut absolverer: quod si contigisset ad te recta venire statueram. Sed proposita re in senatu non sum dimissus, imo ad pristinum locum seu iugum relegatus. Deinde, quia senatus huius et ecclesiae multa in me beneficia exstant, vereor ne levitatis aut cuiuspiam alterius cupiditatis iure accuser, si me hinc absque iusta ulla occasione tentem subducere. Quid praetexam? Ecclesiam Italicam pastore destitui? At *Celsum* [=Martinengnum, MB] habent, qui mihi aequae ac mea ipsius anima est carus, quemque probum virum, doctum, gravem et ad regendam ecclesiam idoneum probe novi.” SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 183 vermutet, hätte er von den späteren antitrinitarischen Wirren innerhalb der Genfer Gemeinde gewusst, hätte er die Wahl möglicherweise angenommen(?).

¹⁸⁷ CO 15, Sp. 492 (Nr. 2142): „Libellum defensionis consensus nostrarum ecclesiarum de sacramentaria controversia et iam editum gaudeo et illi quam cumulatissimum fructum opto, nec dubito pro eruditione ac pietate qua instructus prodit infimis utilitatem, eruditis consolationem, pertinacibus vero multum stomachi atque odii alaturum: neque id novum erit quia ita verbi Dei fert conditio. Quod nihil eorum quae moveram sit immutatum, auditis rationibus quas assignasti epistola tua in optimam nedum in bonam partem accipio.[...]“ Und auf Marbach bezogen, den Vermigli immer noch für gemässigt und insofern zu überzeugen hält: „Nil enim scribebas quod a cordatis hominibus non debeat et possit aequi bonique fieri.“

¹⁸⁸ Es handelte sich hierbei um die *Farrago confusaneorum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini, ex Sacramentariorum libris congesta*, Magdeburg 1552 sowie um die *Recta fides de coena Domini*. Magdeburg 1553 – Vgl. TRE 35, 712-715

¹⁸⁹ CO 15, Sp. 492(Nr. 2142): „Virum enim ob alia seius egregias dotes amo: sed in hac de qua nunc agimus controversia semper mihi visus est *σαφηνίζειν* plus quaequo, et a vero quod tuemur alienum animum habere.“ – Vgl. zu Simon Sulzer BBKL 11, S. 252-255 – dazu den Hinweis auf dessen aus der Luft gegriffenen Vorwurf des Opportunismus an

gende Erklärung zur *Communio cum corpore Christi*, die Vermigli in diesem Brief entwirft.¹⁹⁰ Es ist dies m.E. das erste Mal nach der Veröffentlichung der *Tractatio de sacramento eucharistiae* der Oxforder Disputation 1549, dass sich Vermigli dazu schriftlich äussert.¹⁹¹ In der *Tractatio* argumentiert er klar gegen die altgläubige Position mit ihrem figurativem Schriftverständnis und der Transsubstantiation und verwendet dazu den Begriff des *corpus mysticum*. Gelingt es ihm in dieser Auseinandersetzung durch die stärkere Betonung der korporealen Präsenz (nicht einfach des Körperlichen) das altgläubige Eucharistieverständnis auszuhebeln,¹⁹² so gerät er in der Diskussion um die *Realpräsenz* (und dann um die Ubiquität) damit in einen Abgrenzungsnotstand. Darum führt im erwähnten Brief eine *communio spiritualis* oder *communio mystica* ein:

„Habemus itaque hic iam duas communiones cum Christo: una est naturalis quam ab ipsis parentibus per ortum trahimus, altera vero contingit per Christi spiritum quo ab ipsa regeneratione ad speciem eius gloriae innovamur. Ad credo inter has duas mediam esse, quae sit fons et origo omnis coelestis et spiritualis similitudinis quam cum Christo adipiscimur: et ea est qua statim quum credimus Christum ipsum vere caput nostrum nanciscimur efficimurque ipsius membra. Unde ab ipso capite per compagine et commissuras (ut inquit Paulus) spiritus eius in nos tanquam in sua vera legitimaque membra fluit ac derivatur. Proinde communio haec nostra cum capite prior est saltem natura, licet fortasse non tempore, illa posteriori communione quae per instaurationem inducitur.“¹⁹³

Vermigli nach erfolgter Berufung durch den Zürcher Rat im Brief an Marbach im August 1556, zitiert mit Quellenangabe bei SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 188

¹⁹⁰ Vgl. SALVATORE CORDA, *Veritas Sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zürich 1975, S. 83f.

¹⁹¹ PETRUS MARTYR VERMILIIUS, *Tractatio de sacramento eucharistiae* [...], London 1549, hier besonders die S. 58r-59v über die Auslegung von Eph 4 – vgl. BibPMV S. 1 – PML 7, S. 110ff.

¹⁹² JOSEPH C. MCLELLAND, *Oxford Treatise and Disputation on the Eucharist, 1549 by Peter Martyr Vermigli, Translator's Introduction*. In: PML 7, S. XXVII – JASON ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*. Göttingen 2008, 37-44

¹⁹³ CO 15, Sp. 494 (Nr. 2142)

Innerhalb dieser mit und durch Christus eingerichteten Verbindung, die räumliche wie zeitliche Distanz überbrückt, verwendet Vermigli zur Bezeichnung gar medizinische Bilder, um den lebenspendenden Bezug zu verdeutlichen:

„Inde rursus per aliam vernam spiritus a capite fluit et post aliquod spatium hepar informat, quod genus visceris per colligantes arterias aut venas cum capite atque corde communicat.“¹⁹⁴

Offenbar sieht er jedoch, dass dieses quasikorporale Bild beschränkt ist und ihn unversehens in die Nähe spiritualisierender Auffassungen bringen könnte. So ergänzt er diese duale Auffassung, worin sich die Gemeinschaft der Gläubigen im Abendmahl als spirituale Gemeinschaft mit Christus definiert, durch eine eher ekklesiologisch, dreistufig orientierte Erklärung:

Haec illa est arcana communio qua illi dicimur inseri. Sic illum primo induimus, ita caro ex carnibus eius, os ex ossibus eius, ab apostolo dicimur. Et ex hac iam exposita communionem semper illa postrema, dum hic vivimus, perficitur. Nam membra Christi semper eo spectant ut eius similia evadant. Neque communionem hanc mysticam impediunt locorum spatia, sed dum in terris degimus haberi potest, licet ipsum Christi corpus in coelis cum patre sedeatur atque regnet. Abunde satis est tunc nexibus atque compagibus quibusquam spiritualibus illi nectamur: quae tamne vincula seu colligationes ab ipso capite pendent ac dervantur. Et ea sunt fides cum primis, verba Dei et sacramenta. Per ista spiritus a nostro capite dimanans per ecclesiam divagatur, et sua membra proportionem iustam vegetat et assimilat. Has ego communionem cum Christo recipio: alias (ut verum dicam) non intelligo. [...] Fidei una est in adultis compago et commissura necessaria, qua Christo ipsi et quidem indivulsa aptamur.“¹⁹⁵

¹⁹⁴ CO 15, Sp. 494 (Nr. 2142)

¹⁹⁵ CO 15, Sp. 495-496 (Nr. 2142) – vgl. dazu Artikel 6 des *Consensus Tigurinus 1549*: „*Spiritualis communicatio*. Haec spiritualis est communicatio, quam habemus cum filio Dei, dum spiritu suo in nobis habitans facit credentes omnes omnium quae in se resident bonorum compotes. [...]“ sowie Artikel 25: „*Christi corpus in coelo ut in loco est*. Ac ne qua ambiguitas restet, quum in coelo quaerendum Christum esse dicimus, haec loquutio locorum distantiam nobis sonat et exprimit. Tametsi enim, philosophice loquendo, supra

Diese Stellungnahme kann kaum überschätzt werden: Einerseits äussert sich Vermigli in einer Klarheit, die nur noch schwer mit der geltenden Interpretation der *Confessio Augustana* in Verbindung gebracht werden konnte.¹⁹⁶ Indem er dies schriftlich an Calvin richtet, kann er davon ausgehen, dass innerhalb der Schweizer Reformatoren seine Position klar und deutlich werden würde. Gleichzeitig tut er dies in Briefform in einer für die Frühneuzeit typisch doppeldeutigen Form, indem er mit der damals für Briefe geltenden Halböffentlichkeit rechnet. Er wird mitunter durch diesen Brief, dessen Inhalt er durch Calvin weitergeleitet wissen kann, zum inoffiziellen Anwalt des *Consensus Tigurinus*. Gleichzeitig benutzt er nicht nur auffallend oft den Begriff des *corpus mysticus* für den anwesend geglaubten Christus, sondern auch den der *communio mystica*. Damit geht er über Calvin (und natürlich auch Bullinger) hinaus, der in seinem Antwortschreiben offenbar mit der mystischen Gemeinschaft Martyrs Mühe bekundet und darum mit dem real vollzogenen Abendmahl *qua ritu* das christliche Leben und dessen Ausgestaltung verknüpft.¹⁹⁷

Dass diese neue theologische Klarheit nicht an Bullinger vorbeigegangen sein dürfte, muss nicht betont werden und ebenfalls, dass dies auch den Gegnern in Strassburg und in den lutherischen Gebieten nicht verborgen bleiben konnte. An Calvin schreibt Martyr darum am 23. September:

coelos locus non est, quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et coelo, ut loco, continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra.“

¹⁹⁶ Vgl. Artikel 10 der *Confessio Augustana* in: BSLK 1 (1930), S. 62: „De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.“

¹⁹⁷ CO 15, Sp. 723-724 (Nr. 2266): Nec vero absurdum est, Christum, ubi in eius corpus coaluimus, spiritum suum nobis communicare, cuius arcana operatione noster prius effectus est: quando utrasque ei partes scriptura saepe assignat. Etsi autem in hanc communionem primo vocationis suae die veniunt fideles, quatenus tamen in illis augescit Christi vita, quotidie se illis fruendum offert. Haec est communicatio, quam in sacra coena percipiunt.“

„Saxones non quiescunt. Farraginem (sic enim appellant) valde ineptam ediderunt. Sententias quasdam ex patribus colligunt, nec non ex *Luthero, Philippo, Brentio, Pomerano* et similibus. Addunt ei *Bucerum, Illyricum* et Ioachimum *Westphalum*, quo se inter sese consentientes esse ostendant. Inseruerunt quoque varias epistolas in nos aliquando scriptas.“¹⁹⁸

Und wie um die zeittypische Relevanz dieser Kontroverse zu illustrieren, fügt er kurz darauf einige Bezeichnungen bei, die er den polemischen Schriften Westphals¹⁹⁹ entnommen hat:

„Caeteros vero ait furere, ita ut in suggestis nil aliud propemodum clament nisi nos esse haereticos, falsos prophetas, lupos, suermeros, sacramentiperdas.“²⁰⁰

Jedenfalls können wir das Klima getrost als relativ vergiftet bezeichnen, weshalb es sich nachträglich lohnt, in einem kurzen Exkurs die Fragen dieses zweiten Abendmahlsstreites historisch zu streifen. Die Sachlage wurde auch noch dadurch kompliziert, dass die reformierte Position durch den unglücklichen Prediger der französischsprachigen Gemeinde Johann Garnier zusätzlich in Misskredit gebracht wurden. Nicht ohne Grund hebt Vermigli im Brief an Bullinger darum dessen Schärfe und Klugheit hervor, die Gefahr gewittert zu haben.²⁰¹ Tatsächlich war es nicht nur der oben bereits erwähnte Garnier, sondern auch eine respektable Menge weiterer radikaler Prediger, die, als Flüchtlinge sowohl in Strassburg, aber auch in Frankfurt, Genf und zeitweise auf der Durchreise sogar in Zürich in den jeweiligen Fremdsprachengemeinden sich niederlassend, mit ihren nonkonformistischen Ansichten die reformierte Posi-

¹⁹⁸ CO 15, Sp. 787

¹⁹⁹ SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 180, wobei Schmidt leider das wunderschöne darauffolgende polemische Zitat unterlässt: „Tamen quoniam isti Lutheropapistae, ut nobis invidiam conflent, multitudini persuadent, omnes illorum ecclesias a nostris esse damnatas, et quod volunt imperitis rerum facile persuadent, iudicaret esse utile si communi nostrarum ecclesiarum voluntate scriptum ad filios ecclesiae Saxonicae ederetur, quo calumnia haec purgaretur, reddereturque ratio quam simplicissime fidei nostrae.“

²⁰⁰ CO 15, Sp. 789 (Nr. 2301)

²⁰¹ *De Causa Garneri* in StAZH E II 340, S. 218v-219r – auch in CO 15, Sp. 667 (Nr. 2237)

tion in den Augen v.a. der Lutherischen in den Generalverdacht des Spirituallismus setzten.²⁰² Vermigli selbst geriet gegen Ende 1555 in diesen Dunstkreis, was ihn gegenüber Bullinger in grosse Verlegenheit bringt. Denn ein nicht genannter Prediger mit Gemeinde im Veltlin habe Bullinger mitgeteilt, dass Vermigli nun in Bezug auf das Abendmahl gerade das Gegenteil vertrete.²⁰³ Dass diese Verleumdung nicht nur für Vermigli, sondern auch für die Reformierten in Strassburg unangenehme Folgen hätten haben können, leuchtet ein. Ein solcher theologischer Seitenwechsel hätte die reformierte Position in der gegenwärtigen Phase der Neubestimmung der Kräfte zwischen den Lutheranern und oberdeutsch-schweizerischen Städten geschwächt, Strassburg wäre samt seinen Fremdgemeinden wohl als *wittenbergisch* verstanden worden. Dass sich Vermigli dieser religionspolitischen Gefahr bewusst war, zeigt seine ausführliche Widerlegung an Bullinger, bei der es nicht nur um seine Position in den Augen der Zürcher, sondern auch um die Breitenwirkung eines solchen Verdachts geht. Vermigli mag sowohl an die reformierten Gemeinden im Reich, vielleicht an Zürich, wie vor allem an die italienischen Gemeinden in Südbünden gedacht haben. Nicht nur drückt er seine eigene Bestürzung über diese Verleumdung aus, sondern er berichtet von anhaltender schwerer Belastung. Als Theologe, der mannigfachen Kontroversen ausgesetzt war, habe er immer versucht, nicht heiss und kalt gleichzeitig zu reden.²⁰⁴ Diese Akuratesse habe er in den Schriften ebenso walten lassen und seine Meinung nie geändert, wie er auch in dieser Sache nie auch nur mündlich, privat wie öffentlich, einen gegenteiligen Standpunkt vertreten habe.²⁰⁵ Er schliesst diesen längeren Abschnitt mit der Bekräftigung

²⁰² Zu den radikalen Predigern vgl. MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 256 für die älteren Positionen, S. 349ff. für Wirkung und Einfluss der italienischen *Spirituali* in Mittel- und Osteuropa - BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 129ff. für die italienischen Nonkonformisten und Dissidenten in Südbünden

²⁰³ StAZH E II 369, S. 132 – OL, S. 517f.

²⁰⁴ OL, S. 517

²⁰⁵ OL, S. 518

tigung, er sei mit Bullinger *im Geist wie in Christus* aufs Engste verbunden.²⁰⁶ Es bleibt die Frage, wer denn ein Interesse daran gehabt haben könnte, Martyr in ein solches Licht zu stellen. M.E. wären in der damaligen Situation Mitte der 50er Jahre im Südbündner Raum zwei Personen denkbar. Entweder – unwahrscheinlicher – der Pfarrer Camillo Renato (um 1500-1575).²⁰⁷ Flüchtling wie Vermigli, gerät Renato schon Mitte der 40er Jahre mit Agostino Mainardo in Streit über die Abendmahls- und Sakramentenfrage. Allerdings vertrat Renato eher den spiritualistisch-antitrinitarischen Standpunkt; eine Vereinnahmung Vermiglis für seine eigene Theologie wäre darum eher abwegig.

Die zweite Figur ist Francesco Stancaro (um 1501-1574), der wiederum in den letzten Jahren von Polen aus Peter Martyr intensiv beschäftigen wird.²⁰⁸ Stancaro, ebenfalls italienischer Flüchtling, war Mitarbeiter Francesco Negris beim Aufbau der Gemeinde in Chiavenna und Lehrer des Hebräischen. Stancaro griff in den Streit zwischen Renato und Mainardo ein, vertrat aber eine dritte Position, die näher bei der lutherischen Abendmahlsauffassung stand.²⁰⁹ Allerdings befand sich Stancaro ab Herbst 1554 in Ungarn / Siebenbürgen, nicht im Veltlin. Möglich wäre immerhin, dass über den vorhandenen Zug von Independenten in den mittel-osteuropäischen Raum und zurück die Nachricht über den von Vermigli erwähnten Pfarrer aus Südbünden nach Strassburg gelangte. Stancaros *quasi nestorianische* Position hätte sich mit der Autorität Vermiglis bekräftigen lassen, wenn es ihm gelungen wäre zu unterstellen, dass Martyr hinsichtlich der göttlichen Natur Christi im Abendmahl

²⁰⁶ StAZH E II, 369, 132r, 31.12.1555: „[...] ad te, vir dei, scripsi, tumque et spiritu et in christo si tibi quam artissimo adiunctus.” Vermigli verwendet also wieder ein Körperbild und sieht sich Bullinger *quam artissimo* – wie mit einem Gelenk – verbunden.

²⁰⁷ BBKL 8, Sp. 30-34 – BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 141-153, hier S. 151 – TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 50ff.

²⁰⁸ Vgl. unter 3.5.2 – BBKL 10, Sp. 1148-1152

²⁰⁹ BBKL 10, Sp. 1148f. – BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 144ff. – vgl. den Hinweis auf THEODOR WOTSCHKE, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*. Leipzig 1908, S. 218f., Nr. 317

eine Art von Ubiquität lehrte. Stancaro vertrat gegenüber der menschlichen Natur einen klaren Subordinationismus, warf aber Melanchthon beispielsweise vor, arianisch zu lehren.²¹⁰ In der Tat wird derselbe Stancaro Ende der 50er, anfang der 60er Jahre explizit versuchen, seine Position mit herausgerissenen Stellen aus Vermiglis Werk zu untermauern.²¹¹ Wie auch immer, es lässt sich kaum mehr ermitteln, wer denn Urheber des Gerüchtes war.

Möglicherweise war es Francesco Negris Sohn Giorgio, der Vermigli informierte. Wir könnten wir damit begründen, dass sich Giorgio Negri in der späteren Zeit als übergenuer Berichterstatter der reformierten Anliegen zeigte.²¹² Wie auch immer die Sachlage war, es scheint nachvollziehbar, dass Vermigli und Bullinger noch enger aneinander gerückt sind. Dass dem so war, zeigt das Schreiben Martyrs an Johannes Wolf (1521-1571).²¹³ Vermigli dankt ihm und Bullinger für deren Eintreten und Zeugnis ihm gegenüber,²¹⁴ insbesondere, da die erwähnten Verleumdungen auch in Zürich selbst kolportiert wurden. Wahrscheinlich geschah das mit dem Ziel, Vermiglis Einfluss und Reputation in der Italienergemeinde zu schmälern. Mit der erzwungenen Emigration der

²¹⁰ Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 163-165

²¹¹ Vgl. unter 3.5.2.3!

²¹² BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 149. Bonorand erwähnt hier ein beinahe denunziatorisches Verhalten Giorgio Negris gegenüber Ochino und Francesco Lismanini.

²¹³ ZBZ Ms. F 154, Nr. 20, Bl. 62: „[...] Nunc vero testimonio Bullingeri as tuo sum omnino recreatus eo pro certissimo habeo, illum quicunque fuerit, confinxisse sibi mendacium, quod sparsit, ideoque di[?]sse, Tiguri audivisse, quod mentiebat, ut apud nostras illas Italas ecclesias auctoritatem meam elevaret.[...]“ – OL, S. 519-520 vom 18. Februar 1556 – zu Wolf vgl. HLS 7, S. 583 (dort auch Literaturangaben) – Johannes Wolf (1521-1571) war zuerst ab 1544 Pfarrer an der Predigerkirche, dann am Fraumünster ab 1551 und wurde 1563 Professor an der Hohen Schule.

²¹⁴ Vgl. ZBZ Ms F 41.364r, Brief von Johannes Wolf an Martyr vom 4. Februar 1556: Wolf versichert darin Martyr, dass er wegen dem Gerücht nichts zu befürchten habe, dass die Zürcher Pfarrer ihn nicht nur weiterhin schätzen und lieben, sondern dass dieselbe auch selbst durch die Verleumdung aufs Höchste erschreckt seien. Bullinger habe sich in diesem Sinne für Martyr eingesetzt.

Reformierten aus Locarno war diese im März 1555 sprunghaft angestiegen und Vermigli wollte verständlicherweise vermeiden, dass sich darin heterodoxe Meinungen verbreiteten, denn diese Gefahr war ihm aus den Fremdgemeinden in Strassburg wie auch in Frankfurt und Genf nur zu bewusst.

An Heinrich Bullinger schreibt er ausführlicher einen Tag früher.²¹⁵ Hier zeigen sich jedoch drei Schwerpunkte, die Vermigli mit Bullinger diskutiert. Einmal nimmt er Bezug auf die Aufnahme der knapp einhundert Gläubigen der Locarner Gemeinde, welche ohne den Einsatz Bullingers nicht den Weg nach Zürich gefunden hätten.²¹⁶ Dann informiert er Bullinger über seine Antwort an den polnischen Prediger Francesco Lismanini (um 1504-1566)²¹⁷ sowie über den Stand der Auseinandersetzung mit dem Hamburger Lutheraner Westphal.²¹⁸ Offenbar bemühte sich Martyr sehr um eine klare Beantwortung der im Grundsatz auf das Abendmahl bezogenen, aber christologisch formulierten Fragen Lismaninis,²¹⁹ die sich letztlich auch auf die Kontroverse der Gegenwart Christi nach seinen beiden Naturen hin bezogen.²²⁰

²¹⁵ StAZH E II 340, S. 222r-v

²¹⁶ TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 79ff., hier S. 81-82

²¹⁷ BBKL 5, Sp. 124-127 – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 165-167 – BONORAND, *Reformatorische Emigration*, S. 148ff.

²¹⁸ Vgl. die irrtümliche Angabe in BibPMV, S. 172. Da Lismanini eines der Hauptthemen in diesem Brief darstellt, dieser erst anfangs Februar nach Strassburg kam und Vermigli (wie auch Zanchi und Sturm) zu dessen Fragen Stellung bezogen, kann es sich nicht um den Brief vom 17. Februar 1555 handeln. Im Übrigen sind auf dem Manuskript StAZH E II, 340, S. 222v sowohl Ort wie Datum klar lesbar. *Terminus a quo* wäre sowieso in der Locarner Sache der 3. März 1555, auf den diese zur Emigration gezwungen wurden.

²¹⁹ Vgl. LC 1583, S. 1109-1114

²²⁰ Lismanini hatte stellvertretend für die erste polnische Synode vier Fragen formuliert: 1. Hat Christus auch nach seiner göttlichen Natur gelitten? 2. War Christus Mittler nach seiner menschlichen oder nach seiner göttlichen Natur hin? 3. Inwiefern ist Christus zugleich Sohn Gottes und des Menschen Sohn zu nennen? Wobei sich die vierte Frage auf Andreas Osiander (1498-1552) und die Gerechtigkeit Christi bezog. Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 165f. – Zu Osianders Auffassung vgl. HEINRICH HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, Band 1. Marburg 1852, S. 82

2.3 EXKURS: HINTERGRÜNDE DES ZWEITEN ABEND- MAHLSSTREITS

Um die Heftigkeit und die Häufigkeit der unter anderem in der Korrespondenz Vermigli mit Bullinger, aber auch mit Wolf und Calvin wiederkehrenden Abendmahlsfragen zu verstehen, ist es wichtig, sich über deren Hintergründe klar zu werden. Es handelt sich dabei um eine der zentralen theologiegeschichtlichen Fragen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Dass diese Fragen auftraten und dass sie genau in dem Zeitraum erschienen, in denen aus reichsrechtlicher wie päpstlicher Sicht die Kirchenspaltung nicht mehr rückgängig zu machen war, macht sie konfessions- wie religionspolitisch wichtig.

Denn einerseits spielten auch hierbei politische Gründe eine nicht zu überschätzende Rolle. Wie Wilhelm Neuser darlegte, war die Ausbreitung des Calvinismus, also des reformierten Glaubens in England, Frankreich und den Niederlanden, eines der auslösenden Momente.²²¹ Dass es sich dabei nicht um eine innerdeutsche Problemstellung handelte, ist gewiss richtig, denn Calvins Einfluss auf die deutsche Religionslandschaft war marginal. Hingegen waren der Einfluss von Calvin und Bullinger sowie weiterer Gelehrter wie Vermigli und a Lasco (1499-1560)²²² auf die reformierten Gemeinden und Gebiete *um* Deutschland *herum* sowie auf die Fremdgemeinden, z.B. in Frankfurt, respektabel.

Das konfessionelle Erstarken dieser Gebiete, gepaart mit dem (Wieder)Auftauchen heterodoxer Meinungen,²²³ hat zu einem antireformierten Reflex geführt. Allerdings dürfte dies nicht der Hauptauslöser des Zweiten

²²¹ WILHELM NEUSER, *Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*: §2: Ausbruch und Verlauf des Streites zwischen Westphal und Calvin. In: HThDG 2, S. 274-276

²²² BBKL 4, Sp. 1190-1192 – RGG⁴ 5, Sp. 83 – TRE 20, 448-451

²²³ Vgl. SIEGFRIED WOLGAST, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*. Berlin 1993² – DERS., *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*. Berlin 1993

Abendmahlsstreits gewesen sein. Denn dieser Zweite Abendmahlsstreit verband die beiden späteren Blöcke des Protestantismus nur insofern, als dass nach einer Phase innerlutherischer wie innerreformierter Klärungen in einer zweiten Phase polemischer Auseinandersetzungen die jeweilige Gegenseite auf ihre Irrtümer behaftet und so sezessionistisch ausgegrenzt wurde. Diese beiden Phasen überlagerten sich zeitlich, können aber inhaltlich durchaus auseinander gehalten werden.

Neben den äusseren Machtverhältnissen war innerlutherisch Philipp Melanchthons theologische Entwicklung *nolens-volens* massgeblich am Ausbruch der Auseinandersetzung beteiligt. In der älteren Darstellung von Heinrich Heppe werden die Gründe für den Ausbruch des Zweiten Abendmahlsstreits massgeblich in der inneren Entwicklung von Melanchthons Sakraments- und Abendmahlsverständnis begründet gesehen.²²⁴ Neben einem grundsätzlich anderen Kirchenbegriff,²²⁵ welcher eher in Luthers Tradition die Kirche als gereinigte, aber geschichtlich bestehende Gemeinschaft versteht²²⁶ und darum, bei gleicher Bezugnahme auf die Schrift als alleiniger Norm, in ge-

²²⁴ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, Band 1, S. 25ff.

²²⁵ Heppe beschreibt den Kirchenbegriff Calvins als den einer *Kirche der Prädestinierten*. Kirche ist nicht die historisch gewachsene Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die Gemeinde derer, die als Getaufte, aber *qua decretu absoluto vel electionis* und dessen Offenbarung sich als Gemeinde der Erretteten und so als Gläubige definiert. Dieser Kirchenbegriff ist direkt abgeleitet aus Calvins Soteriologie und führt zum Verständnis der Kirche, welches durch die „Offenbarung des decretum absolutum nicht den Zweck sittlicher Entkräftung, sondern vielmehr freudiger Ermutigung und geistlicher Tröstung habe.“ Wobei „der erwachende Entschluss der Herzensbesserung nicht etwa das fruchtlose Verlangen eines Rebrobierten nach Begnadigung, sondern das sichere Zeichen gottgewirkter Bekehrung sein müsse.“ So, fasst Heppe zusammen, ergebe sich daraus ein *abstrakter Supranaturalismus* wie ein (*einseitigster*) *Subjektivismus*, schliesslich ein Kirchenbegriff, des „ein für allemal Fertigen“. HEPPE, *Geschichte des Protestantismus*, S. 15-16

²²⁶ HEPPE, *Geschichte des Protestantismus*, S. 28f.

wisser Weise auch der Überlieferung eine Bedeutung beimisst,²²⁷ steht bei Melancthon aber eine wachsende innere Nähe zu Calvins Sakramentsverständnis. Das meint in der Sicht Heppes: Calvinismus wie Luthertum – er spricht konsequent vom *deutschen Protestantismus* – stimmen genetisch im reformatorischen Rekurs auf die Schrift überein, differieren aber grundsätzlich hinsichtlich des Kirchenbegriffs. Ebenso deutlich unterscheiden sich Calvin und Luther im Abendmahlsverständnis, wobei Heppe interessanterweise im Unterschied zu Wilhelm Neuser²²⁸ und rekurrierend auf Calvin eine Form von gemeinreformatem absolutem Übergewicht der *res interna* gegenüber der *res externa* spricht, so dass die „ganze äussere Handlung unabhängig erschien.“²²⁹

Sind bei Calvin nun die Sakramentshandlungen stets dem *decretum absolutum* nachfolgend von einem kerygmatisch-pädagogischem Charakter, nie jedoch ontologisch in irgendeiner Form das Heil begründend und im speziellen bei der Taufe sogar in die Nähe adiaphorischer Akte gerückt,²³⁰ steht Me-

²²⁷ HEPPE, *Geschichte des Protestantismus*, S. 29: „Es ergab sich somit hier die Differenz, dass der deutsche Protestantismus in der Anerkennung der Schrift als oberster Erkenntnisquelle auch der Überlieferung eine relative Bedeutung belassen konnte, während der Calvinismus dieselbe vollständig beseitigte.“ – a.a.O., S. 32: „Die Augsburgerische Confession verlangte nichts als die Freilassung des evangelischen Prinzips (des Strebens nach Rechtfertigung *ex sole fide*) auf dem ökumenischen Lebensgrund der alten Kirche und die Normierung der *traditiones* nach Massgabe der Schrift.“

²²⁸ Vgl. HThDG 2, S. 302 mit der vielleicht überanalytischen Unterscheidung von *commemoratio* und *communio* innerhalb der *communicatio* im Abendmahl bei Zwingli und Vermigli im Vergleich

²²⁹ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 18

²³⁰ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 19 – ob der von Heppe gewählte Begriff des Subjektivismus hier trägt, kann nicht an dieser Stelle diskutiert werden. M.E. ist er insofern heikel, als er im Verdacht steht, ein geschichtsphilosophischer Eintrag des Vf. zu sein. Sicher richtig ist Heppes nachfolgende Frage, wie sich denn die Rolle von Christus als Mittler mit Calvins Prämissen vereinbaren lässt. Dass die so unterstrichene Betonung des *decretum absolutum* Gottes christologisch wie anthropologisch Konsequenzen haben wird, lässt sich ja nicht bestreiten, und die späteren theologischen Diskussionen innerhalb des reformierten Protestantismus zeigen diese gerade exemplarisch. Nicht

lanchthon anfänglich ganz auf dem Boden der *Confessio Augustana invariata*: „Wo das Sacrament stiftungsmässig verwaltet und empfangen wird, ist es stets der stiftungsmässige Träger der verheissenen Gnadengüter, und vermittelt dem Communicanten im Akte (Momente) der Niessung mit der sichtbaren species auch die unsichtbare Gnadenspendung.“²³¹ Lassen wir für einen Moment noch die Möglichkeit ausser Betracht, dass Vermigli bei seiner Rückkehr 1553 nach Strassburg diesen Artikel zehn selbst unterzeichnen konnte mit dem Hinweis, „wenn er richtig verstanden werde“ und dass „die Red sehr schlüpfrig“ sei.²³² In der Darstellung Heppes entwickelt Melanchthon nun gewissermassen nachträglich das systematische Verständnis einer Kausalität der Heils(be)wirkung. Die Zubereitung des Heils ruht gänzlich in Gottes Willen und kommt *mera gratia* dem Menschen *qua praedestinatione Dei* zugute, ohne aber des Menschen Wahlfreiheit einzuschränken.²³³ Da im deutschen Protestantismus, wie oben erwähnt, die geschichtliche Rolle der Kirche stärker betont wird, ergibt sich daraus auch eine verstärkte Rolle derselben bei der Spende der Sakramente:

„Ecclesiam visibilem in hac vita coetum esse amplectium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium evangelii est efficax, et multos ad vitam aeternam regenerat.“²³⁴

Kommt nun also der verfassten Kirche eine im Vergleich zu Calvin durchaus verstärkte Rolle zu, so sieht Melanchthon aber den Heilsgrund des Christen im persönlichen Glauben des Einzelnen und seiner persönlichen Beziehung auf Person und Wort Gottes begründet.²³⁵ Das Heil des Wortes und die Verheis-

von ungefähr zielt Heppe mit seinem Überblick zeitlich am Schluss auf die Formula Consensus von 1675 und umschliesst so zumindest historisch auch die Diskussionen um Amyraldismus und Arminianismus.

²³¹ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 35 (Übersetzung von Heppe)

²³² SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 142

²³³ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 44f.

²³⁴ PHILIPP MELANCHTHON, *Examen ordinandium*, § De ecclesia. Zitiert bei HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 47

²³⁵ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 47

sung des Herrn sind darum die ontische Grundlage dessen, was Melanchthon im Sakrament die *objektive Versiegelung* des Wortes oder *persönliches Besitztum* nennen kann.²³⁶ Erinnert der Begriff der Versiegelung schon an Calvin, so zeigt sich eine weitere Konsequenz dieser Verschiebung in Melanchthons Konzept des Abendmahlsverständnisses. Weil die ontische Grundlage dessen, was das Sakrament äusserlich vollzieht, im Glauben an die Heilspräsenz Christi begründet liegt, wird im kirchlich vollzogenen Sakrament die fleischlich-substantielle Präsenz Christi nachgeordnet. Darum verlagert sich auch bei Melanchthon das Gewicht im Verhältnis der *res interna* zu den *res externa* im Abendmahl zu den ersteren, ja er gerät zur (später erst) orthodox-lutherisch gewordenen Definition der Anwesenheit Christi *in, cum et sub pane et vino* in deutliche Spannung.²³⁷

²³⁶ MELANCHTHON, *Examen ordinandium*, § De sacramentis (zitiert wiederum bei HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 48, Anm. 1): „[Sacramenta sunt] signa voluntatis Dei erga nos, incurrentia in oculos, ut nos admoneant, ut credamus promissioni in evangelio propositae. Ita jungimus sacramentum et promissionem. [...] Sacramentum ceremoniam esse additam promissioni, in qua Deus nobis aliquid exhibet.“

²³⁷ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 52f. fasst zusammen: „Ganz in derselben Form wie in der Person Jesu Christi fasste Melanchthon die Vermittlung des Göttlichen und Kreatürlichen auch im Sakramente auf. Es ist bereits gezeigt worden, wie Melanchthon die Sakramentenlehre mit der eigentlichen Theologie und Christologie in inneren Zusammenhang brachte. Hatte nun Melanchthon in seiner Betrachtung des Sakraments lediglich die teleologische Bedeutung desselben, den Zweck persönlicher Heilswirkung im Auge, und wies er die Sicherheit der Erreichung dieses Zweckes auf der berührten theologischen und christologischen Basis nach, so musste sich ihm 1) als das Wesentliche in der Sakramentenlehre nicht der Glaube an die fleischlich-substantielle Präsenz des Leibes, sondern der Glaube an die substantielle Präsenz der Heilspersönlichkeit Jesu Christi mit seinen persönlichen Heilsgütern ergeben; und 2) musste sich das Verhältnis der *res interna* im Sakrament zu den Elementen und die Berechtigung dieser letzteren an und für sich als durchaus zwecklos und darum ungehörig darstellen. Die deutsch-evangelische Grundanschauung Melanchthons von den traditionellen Vorgaben der Heilsgaben in den Ordnungen der historischen Kirche konnte hier nur zu der Anerkennung führen, dass die im Abendmahle verheissenen Gnadengüter mit Brot und Wein gespendet werden. Von einem „in, mit und unter,“ und von einer Basierung des

Zusammenfassend würden wir nach Heinrich Heppes Darstellung darum die Ursachen des für den deutschsprachigen Protestantismus im Gesamten doch folgenreichen Zweiten Abendmahlsstreits in der *Verschiebung* und *Ausdifferenzierung* von Melanchthons Christologie und davon ausgehend seiner Sakramentenlehre sehen, die zwar der geschichtlichen Verfasstheit der Kirche ihren kontinuierlichen Rahmen gibt, deren Heilsgrund oder teleologischen Bezugsrahmen aber deutlich von der ontologischen Ebene der Elementenfrage weg verschiebt, wie sie dann beharrlich von Melanchthons Gegnern wie v.a. Johannes Brenz (1499-1570)²³⁸ und Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)²³⁹ verstanden wird. So folgert Heppe schliesslich, dass sich hinsichtlich Calvins und Melanchthons theologischen Interessen doch eine mehr oder weniger grosse inhaltliche Übereinstimmung zeigte.²⁴⁰ Diese Sichtweise wird gewiss durch den späten

Glaubens an die Präsenz Christi in der Institution und Handlung des Abendmahles auf die Präsenz desselben in den Elementen konnte hier keine Rede sein.“

²³⁸ BBKL 1, Sp. 743-744 – TRE 7, 170-181 – HANS CHRISTIAN BRANDY, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen 1991 (=BHTTh 80)

²³⁹ BBKL 2, Sp. 43-48 – TRE 11, 206-214 – HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 72ff.

²⁴⁰ HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 57: „Was im Obigen über den Charakter der Calvinischen und Melanchthonischen Theologie mitgeteilt worden ist, wird von selbst zu der Wahrnehmung führen, dass Calvin und Melanchthon, wenn auch von wesentlich verschiedenen Grundanschauungen ausgehend, teilweise in den bedeutendsten Resultaten ihrer theologischen Spekulation entweder völlig, oder doch so weit diese das praktische Interesse berührten, übereinstimmten.“ Inhaltlich wie genetisch differenziert Heppe durchaus (vgl. a.a.O., 58), so dass er dem *decretum mere absolutum* Calvins Melanchthons *Geschichtlichkeit des Lebens Christi* gegenüberstellt. Aber er weist deutlich darauf hin: „Auch in der Lehre von der Person Christi stand Melanchthon mit Calvin Luther insofern gegenüber, als er mit diesem auf das bestimmteste jede communicatio idiomatum realis [sic!] in Abrede stellte, und eine solche persönliche Einigung der beiden Naturen lehrte, in welcher jede derselben ihre volle Integrität behielt.“ (a.a.O., S. 59) Als Gemeinsamkeiten nennt er auflistend sodann: „Das Sakrament ist eine sichtbare Besiegelung der im neuen Bunde gegebenen Gnade Gottes. Zugleich hat das Sakrament,

Melanchthon teilweise revidiert, aber bezogen auf die auslösenden Momente des Zweiten Abendmahlsstreits meine ich doch, dass mit der ausdifferenzierenden Arbeit Melanchthons eine inhaltliche Annäherung dieser beiden protestantischen Abendmahlsauffassungen verbunden war. Ich habe hier nicht die diversen möglichen weiteren innerreformierten Konzepte näher ausgeführt und auch nicht diejenigen neben Melanchthon innerhalb des Luthertums weiter ausgeführt. Insofern ist diese Darstellung ungebührlich verkürzt. Ich will hier lediglich zeigen, dass neben dem eingangs skizzierten *religionspolitischen Moment* des Wachstums reformierter Gemeinden ausserhalb des deutschen Sprachraums sich ein *zweites wichtiges Moment* zeigt, das verständlich macht, warum sich gerade am Abendmahlsverständnis ein Streit entzündete, der den Protestantismus definitiv in zwei Hälften zerbrechen liess.

Liegt nach der älteren Darstellung von Heinrich Heppe das inhaltlich auslösende Moment in der Ausgestaltung und Ausdifferenz der Theologie Melanchthons und damit parts pro toto auf Seiten des Luthertums, so beschreibt Diarmaid MacCulloch denselben Prozess aus der Sicht und mit Betonung der Theologie Calvins.²⁴¹ Sechs Momente werden in dieser modernen theologiegeschichtlichen Betrachtung MacCullochs herausgestrichen: Einmal das Bestreben, das reformierte Abendmahlsverständnis begrifflich klar benennen zu können, eine Intention, die wir auch bei Petrus Martyr antreffen;²⁴² zweitens der Versuch, die Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl (Calvin nennt es an der Stelle *Mysterium*) auch in einem umfassenden Sinn ohne Über- wie auch ohne

als äussere, vor die Sinne tretende Handlung den subjektiven [auf das Subjekt zielenden, MB] Zweck, den Glauben zu wecken und zu unterstützen. Gestiftet ist das Sakrament nur für den Glauben und für den Heilsempfänglichen. Empfangen wird dasselbe nur mit dem Munde des Glaubens, weil dasselbe nur eine zentrale Lebensmitteilung Christi an das Lebenszentrum des Gläubigen zum Zwecke hat. Die Mitteilung der unsichtbaren Spendung im Abendmahl erfolgt nicht sowohl durch momentane Verbindung derselben mit den Elementen, als vielmehr durch den ganzen Akt der Stiftung.“ (a.a.O., S. 61)

²⁴¹ MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 335–341

²⁴² Vgl. Brief Vermigli vom 18. November 1554 an Beza, LC 1583, S. 1108f. – SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 177

Unterschätzung einzelner Teile darzulegen;²⁴³ drittens suche Calvin *ex sola scriptura* jede Form von Idolatrie zu vermeiden, was ihn viertens zu einem relativ stringenten christologischen Antimarianismus führe;²⁴⁴ fünftens rekuriere Calvin darum christologisch auf das Chalzedonense, das ihm nicht dem *consensus quinquesaecularis* entsprechend autoritativ zur Verfügung stehe, sondern ihm gewissermassen die lehramtlich verfasste Form eines zuträglichen augustini-schen Verständnisses von *res* und *signum* im Abendmahl verkörperte. Luthers Lehre der Ubiquität habe er einerseits unverhohlen verspottet, andererseits sich auch entgegen der allzu scharfen Trennung in der Auffassung Zwinglis abgegrenzt. So entwickle Calvin sozusagen parallel zu den verschiedenen Ausgaben der *Institutio* bis 1559 ein in Anlehnung an Brian Gerrish *symbolischen Instrumentalismus*²⁴⁵ genanntes Abendmahlsverständnis. Wird bei MacCulloch nicht

²⁴³ Vgl. CO 2, Sp. 1007: “Si tamen ullis verbis complecti tantum mysterium liceat, quod ne animo quidem satis me comprehendere video, et libenter ideo fateor, ne quis eius sublimitatem infantiae meae modulo metiatur.” (*Institutio* 1559, IV, 17,7)

²⁴⁴ Vgl. MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 336f., wobei ich mir hierbei bei der Betonung dieses Problemfeldes nicht im Klaren bin, ob MacCulloch nicht möglicherweise aus *anglikanisch-theologiegeschichtlicher* Perspektive etwas in Calvin hineinliest, was er so nicht gewichtet haben möchte. Gewiss, der Hinweis auf die wenigen marianischen Schriftstellen, die Calvin in der *Institutio* auflistet, ist ein starkes Signal. Auch dass Calvin – wie die anderen Reformatoren – sich gegen die *superstitiones Mariae* wandte, doch scheint mir das gemeinreformatorisch und nicht ein besonderes Zeichen einer *antimarianischen* *Pekuliarität* Calvins. Vgl. dazu WALTER TAPOLET (Hg.), *Das Marienlob der Reformatoren*. Tübingen 1962, S. 194-202 – EMIDIO CAMPI, *Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie*. Zürich 1997, S. 13f.

²⁴⁵ BRIAN ALBERT GERRISH, *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin*. Minneapolis 1993, S. 157-190, hier v.a. S. 166: „But that, Calvin held, does not prevent God from freely using creaturely instruments as he pleases. He asserts tirelessly that if the sign is given, the reality must be given also; or that what is represented is also truly presented. Otherwise, we would be forced into the sacrilegious conclusion that God deceives us.” – vgl. DERS., *Sign an Reality: The Lord's Supper in the Reformed Confessions*. In: DERS., *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage*. Chicago 1982, S. 118-130 – zu Zwingli und der Diskussion um die These Julius Schweizers

ganz klar, was damit im Detail gemeint ist, und er mit Verweis auf das später (historisch wie genetisch missverständlich) *Extra Calvinisticum* genannte christologische Ortsverständnis Calvins *sursum corda fidelium*²⁴⁶ zitiert, betont Gerrish das Ineinandergreifen von Christologie und Prädestinationslehre im Abendmahlsverständnis Calvins und vor allem in den Augen der lutherischen Gegner. Dies würde dann klar machen, warum es zum endgültigen Bruch innerhalb des Protestantismus gekommen war und was MacCulloch in seiner Darstellung eigentümlicherweise nicht klar sagt: Dass auf Seiten des lutherischen Bekenntnisses gewittert wurde, dass Calvins Lehre vom *decretum absolutum* und der Prädestination der Erwählten sowohl die Kirche wie im Besonderen die Handlung des Abendmahles entwerte, ja sogar zu einem dysfunktionalen Ritual verkommen lasse.²⁴⁷ Genau dieser Punkt wird dann später in der

bezüglich der Wandlung der Gemeinde in Leib und Blut Christi beim Abendmahl vgl. DERS., *Discerning the Body: Sign and reality in Luther's Controversy with the Swiss*. In: DERS., *Continuing the Reformation. Essays on Modern Religious Thought*. Chicago / London 1993, S. 64ff.

²⁴⁶ CO 2, IV, 17, 16: „Volunt ergo Christi corpus invisibile esse et immensum, ut sub pane lateat: quia se cum eo communicare aliter non putant quam si in panem descendat; modum vero descensus, quo nos ad se sursum evehit, non comprehendunt. Obtundunt quoscunque possunt colores; sed ubi omnia dixerunt, satis apparet locali Christi praesentiae insistere.”

²⁴⁷ GERRISH, *Grace and Gratitude*, S. 169: „So far, the reasons for doubting whether Calvin affirmed the instrumental efficacy of the sacraments have been answered simply by drawing together and amplifying what has already been said in the previous chapters [of the *Institutio* 1559]. The fourth reason, however, requires me finally to bring the Calvinist skeleton out of the closet: the Lutherans suspected that Calvin's entire sacramental position was jeopardized, even undermined, by his doctrine of predestination. [...] Nevertheless, in the acrimonious controversy launched by Lutheran critics of the Zurich Consensus, Calvin was accused of jeopardizing the Sacrament of Baptism by making its efficacy contingent on predestination, and he correctly perceived that his entire sacramental thinking – including his doctrine of the Lord's Supper – was on the line. If the sacraments effect what they signify only in the elect, sign and reality are not, after all, so joined together that they cannot be separated.” – Gerrish verweist dann auf die im 19.

langen Auseinandersetzung zwischen Peter Martyr und Johannes Brenz wieder zum Thema werden.

Wir haben zwei Beschreibungsversuche kurz diskutiert, welche die Hintergründe des Zweiten Abendmahlsstreits beleuchten. Den älteren wie den neueren zusammenfassend und mit Wilhelm Neusers konzisem Abriss ergänzend,²⁴⁸ lassen sich folgende Punkte dazu nennen: Aus religionspolitischen Gründen erwächst dem sich ausbreitenden reformierten Bekenntnis (später meist unter dem Begriff Calvinismus zusammengefasst) von deutsch-protestantischer Seite Widerstand. Der 1549 zustandegekommene *Consensus Tigurinus* überbrückt die bis dahin wahrgenommene Kluft zwischen dem Zürcher Verständnis des Abendmahls in den Traditionen Zwinglis und Bullingers (konzentriert auf die *commemoratio*) und Calvins (instrumental Kooperation Christi in Wort und Sakrament²⁴⁹), so dass Johannes a Lasco vielleicht zu euphorisch vom *Consensus* als von einer *gemeinevangelischen Konkordie* gesprochen hat.²⁵⁰ Dieser theologisch nicht zu überschätzenden Einigung auf reformierter Seite widersprach eine innerlutherische Bewegung theologischer Ausdifferenzierung, die in erster Linie Philipp Melanchthons Position im Sakramentsverständnis und in geringerem Masse hinsichtlich der Ekklesiologie mit demjenigen Calvins konvergierend erscheinen liess. Erst als 1557 Melanchthon in die Verwerfung der Lehre Zwinglis einwilligt, wird eine künstliche Grenze gezogen, die vordem nicht so bestanden hat: Melanchthons allgemeinerer und systematischer durchgeführter Sakramentsbegriff war demjenigen Luthers eigentlich überlegen,²⁵¹ zudem gab

Jahrhundert als *Great American Debate* in die Geschichte eingegangene innerreformierte Diskussion zwischen dem sakramental argumentierendem John Williamson Nevin und dem prädestinationistisch denkendem Charles Hodge. A.a.O., S. 170f.

²⁴⁸ HThDG 2, S. 272-296

²⁴⁹ Aus Bullingers kreativer Redaktion: „In der Tat, Gott handele [...] geradezu in „Kooperation“ mit Instrumenten, so dass sie strikt und nicht vergeblich tun, wozu sie Gott eingesetzt hat: zur Besiegelung des göttlichen Tuns.“ EBERHARD BUSCH, *Consensus Tigurinus 1549*. In: RBKS 1/2, S. 471, vgl. auch ebd. Anm. 33

²⁵⁰ HDThG 2, S. 274

²⁵¹ HDThG 2, S. 276-279

es wie oben gezeigt mannigfaltige Annäherungspunkte zwischen ihm und Calvin, bis hin zur Empfehlung des letzteren (und mit Einschränkung auch Martyrs), die *Confessio Augustana* zu akzeptieren.²⁵² Kann man mit Recht davon sprechen, dass ausser der Christologie²⁵³ kaum ein Thema in diesem Streit *theologisch* ausgestaltet wird, so wird doch mit immensem publikatorischem und rhetorischem Aufwand eine mehr oder weniger geschlossene Phalanx auf Seiten des Luthertums erzeugt, eine zusätzliche Spaltung dort verhindert, dafür aber ein tiefer Graben in den gesamten Protestantismus riss.

2.4 EPISTOLOGRAPHISCHER BEFUND 1542-1556

Es konnte im Durchgang durch Vermiglis Korrespondenz mit den Zürchern nicht darum gehen, die gesamte Weite und inhaltliche Tiefe auszuloten. Dazu müsste eine eigene Untersuchung die Epistolografie zum Thema machen; leider ist die Mehrzahl der über 300 erhaltenen Briefe nicht ediert.²⁵⁴ Ziel war es,

²⁵² Gegen den Willen Bullingers, vgl. HDThG 2, S. 277 – Brief Bullingers an Jean Garnier von Ende Dezember 1555, in: CO 15, 355: „Confessionem Augustanam te sano sensu admissurum respondere posses, si nemo videlicet te cum ecclesia adigat fateri Christum adesse corporaliter et carnaliter percipi, sed ita adesse et percipi, ut hactenus et vetus a tempore apostolorum ecclesia et vestra credidit adesse et percipi. Hac in re non imprudenter egisse audio D. *Petrum Martyrem* requisitum et ipsum: qui quum quotidie tecum sit, eius quoque consilio uti poteris. Dissidiis et contentionibus pii non debent ullam occasionem: proinde nihil concedunt imprudenter unde postea oriri possunt dissidia et concertationes. At nisi candide et sincere agamus in omnibus, nescio quomodo hoc esse possimus quod dicimur. Speramus brevi editurum D. *Calvinum* scriptum publicum, quo tueatur et illustret nostram consensionem contra calumniatores, occasionemque suppeditaturum filiis pacis redeundi in viam iustam deserendique illam carnalem de coena Domini opinionem et concertationem.“

²⁵³ HDThG 2, S. 275

²⁵⁴ Auf den Missstand aufmerksam gemacht hat schon MARVIN ANDERSON, *Peter Martyr, Reformed Theologian (1542-1562). His letters to Heinrich Bullinger and John Calvin*. In:

auf einigen Seiten darzulegen, dass sowohl lebensgeschichtlich wie auch theologisch ab der ersten Begegnung Peter Martyrs mit Bullinger, aber auch mit Rudolf Gwalther, Johannes Wolf und Theodor Bibliander vom Spätsommer 1542 an, um nur die wichtigsten zu nennen, dieser Kontakt nicht abgerissen ist, sondern im Gegenteil die wichtigsten theologischen wie religionspolitischen, personellen sowie die Publikationen betreffenden Fragen diskutiert wurden. Dass Vermigli dies nicht nur mit den Zürchern tat, sondern ebenso mit Calvin und in seiner Oxforder Zeit mit den Strassburgern, ist selbstredend klar. Vermigli verfährt hierbei nicht anders als andere zeitgenössische Gelehrte. Doch gerade daran, wie seine Korrespondenz verläuft und welche wiederkehrenden Topoi erscheinen, lässt sich eine konsistente inhaltliche Nähe zu Bullinger und den Zürchern beschreiben, ohne deswegen Peter Martyrs Eigenheiten beschneiden zu wollen. Dass Differenzen existierten, lässt sich mit Händen greifen, in der beschriebenen, doch kurzen Zeitspanne wäre hier gewiss Martyrs (eingeschränkte) Bereitschaft zur Unterzeichnung der *Confessio Augustana* zu nennen wie auch das bereits in den Briefen ersichtliche, ganz anders formulierte christologische Vokabular. Heinrich Bullinger hat sich stets gegen die *Confessio Augustana*²⁵⁵ gewehrt und den Begriff *communio* nicht für das Abendmahl verwendet.²⁵⁶ Aber es entwickelte sich bereits über den inhaltlich wie chronologisch abgeschlossenen Raum hinweg das, was ich oben einen theologischen wie religions- und personalpolitischen Diskurs genannt habe.

SCJ 4, 1, 1937, S. 41: „The bulk of Peter Martyr’s letters has never been measured with respect to his impact on the magisterial reformation.”

²⁵⁵ HDThG 2, S. 277

²⁵⁶ HDThG 2, S. 302 – Vgl. PETER OPITZ, *Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den Dekaden*. Zürich 2004, S. 439–461 (Die Sakramente als „Besiegelung“ und Darstellung der Gemeinschaft mit Gott), bes. S. 444: „Die Sakramente sind nichts anderes – nicht mehr, aber auch nicht weniger – als ganz bestimmte, von Gott dazu ausgewählte und gebotene Zeichenhandlungen, welche der christlichen Gemeinde das göttliche Heilshandeln in Christus in seiner die Menschen anredenden und auf deren Einbeziehung bedachten Intention bildhaft-sichtbar vor Augen stellen. Sie sind daher keineswegs stumme, vielmehr sprechende Zeichen.“

Auch hierin war Peter Martyr nicht allein. Carrie Euler²⁵⁷ hat in ihrer Studie über die Beziehungen zwischen Zürich und England unlängst gezeigt, dass genau diese Beziehungsfelder – theologische Sachfragen, die anstehende aktuelle Religionspolitik, Austausch und die Weitervermittlung von Personen sowie der Austausch von Manuskripten und Literatur – das Wesen frühneuzeitlichen Gelehrtenaustauschs im Allgemeinen wie auch Spezifikum der reformierten Kontakte zwischen den ungleichen Zentren Zürich und England in der Mitte des 16. Jahrhunderts darstellten.²⁵⁸ Wir haben in Vermigli Kontakt mit Bullinger den Optimismus wiedererkannt,²⁵⁹ der bei der Thronbesteigung Eduards VI. die reformierte Welt ergriffen hatte,²⁶⁰ wie auch die Genugtuung über den zustande gekommenen *Consensus Tigurinus*.²⁶¹ In umgekehrter Richtung werden die Notizen zu Vermigli's Abendmahlsdebatte in Oxford 1549 nach Zürich gesandt, wobei es dann zu einer eigentlichen Doppelpublikation zuerst in London, später in Zürich kommt, wobei wir feststellen, dass dabei Bullinger teilweise parallel und mehrfach mit Nachrichten versorgt wurde.²⁶² In theologischer Hinsicht ist der nach 1549 aufbrechende Zweite Abendmahlsstreit gewissermassen der inhaltliche Höhepunkt, der einerseits Vermigli nolens-volens mit

²⁵⁷ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*. Zürich 2006 (ZBRG 25)

²⁵⁸ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel*, S. 2-14

²⁵⁹ ANDREAS MÜHLING, *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*. Zürich 2000 (ZBRG 19), S. 158ff.

²⁶⁰ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel*, S. 79. In der Conclusion, S. 267, schreibt Euler: „Zurich reformers, particularly Zwingli's successor Heinrich Bullinger, saw in England the potential for a powerful, national Reformed church based on Zwinglian theology that would bring international fame and legitimization to an embattled, isolated Zurich tradition.“ – auch wenn ich Eulers Ansicht nicht teile, dass sich Zürich im Selbstbild Mitte des 16. Jahrhunderts als isoliert betrachtete, ist ihre Einschätzung bezüglich des konfessionellen Optimismus Zürichs sicher angebracht. Vgl. THOMAS MAISSEN, *Die Geburt der Republic*, S. 309-313

²⁶¹ CARRIE EULER, *Couriers of the Gospel*, S. 85

²⁶² A.a.O., S. 88f. & S. 187f.

Genf *und* Zürich zusammenrücken lässt, andererseits die theologische Klärung sowohl auf Seiten Calvins wie auch, zeitlich verzögert durch den neuerlichen Umzug, auf der Seite Vermigli. Dieser inhaltliche Prozess wird im Nachgang zur Historik darzulegen sein.

2.5 DIE ZÜRCHER JAHRE PETER MARTYRS

In den Osterferien 1556, am Ostersonntag dem 5. April stirbt in Zürich der hochangesehene Hebraist und *Commentator Bibliae* Konrad Pellikan im Alter von beinahe 78½ Jahren.²⁶³ Er hatte damit ein hohes Alter erreicht,²⁶⁴ sich bis zuletzt mit Publikations- und Kommentarplänen befasst und sich Zeit seines Lebens einer guten Gesundheit erfreut.²⁶⁵ Mit ihm verlor die Stadt Zürich eine ihrer geistigen Säulen, denn Pellikan war 1526 noch von Zwingli als Nachfolger für den viel zu früh verstorbenen und nur knapp ein Jahr lang tätigen Jakob Wiesendanger, genannt Ceporin,²⁶⁶ nach Zürich berufen worden. Der hu-

²⁶³ Geboren am 8. Januar 1478 im elsässischen Rufach, verkörperte er noch die erste Reformatorengeneration. Vgl. CHRISTOPH ZÜRCHER, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526-1556*. Zürich 1975 (ZBRG 4), S. 19f. & 83f. – HANS JAKOB HAAG, Konrad Pellikan. *Hebraist von europäischem Ansehen*. In: Hans Ulrich Bächtold, Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten. Zürich 1999, S. 28-29 – Vgl. dazu StAZH E II 108 zum Jahr 1556: „Am 5. Aprilis im 1556. Starb am ostertag Meister Cuonrad Pellican Theologus und Hebraeen professor. Also ward am 28. Aprilis darnach einhellig ernennet und beruffen D. D. Petrus Martyr Vermilis von Straßburg heruff.“

²⁶⁴ Vgl. zur frühneuzeitlichen Lebenserwartung PAUL MÜNCH, *Lebensformen in der Frühneuzeit*. Frankfurt 1998, S. 409: „Im Spiegel der Daten, die man aus Leichenpredigten städtischer protestantischer Mittel- und Oberschichten erhoben hat, erreichten Männer, die ein Alter von 15 Jahren erlangt hatten, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Durchschnittsalter von 57, Frauen von 38 Jahren.“

²⁶⁵ Das ist insofern erstaunlich, als dass Pellikan in seiner Zeit in Zürich mindestens drei grössere Pestepidemien überlebte und mehrere weitere grössere Seuchenzüge, insbesondere den bereits erwähnten „Englischen Schweiss“, der in Zürich 1529 grassierte. Vgl. dazu MARTIN ILLI, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992, S. 109ff. (Grafik S. 109) – ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 84 zitiert einen Ausschnitt aus einem Brief an Oswald Myconius von 1551: „Ich schreibe freilich jetzt seltener Briefe, weil fast alle meine Freunde, die einst in Deutschland bekannt waren, tot sind und mich, der bald folgen wird, erwarten, obwohl ich durch Gottes Gnade bei meinem Alter von 74 Jahren nicht klagen darf [...]“

²⁶⁶ EMIL EGLI, *Analecta Reformatoria*, Band 2. Zürich 1901, S. 145-160 – Ceporin stammt aus Dinhard bei Winterthur, der Name verweist auf das in der Nähe liegende Wiesen-

manistisch geprägte Elsässer war 1521 in das von Erasmus geprägte Basel gekommen und dort zuerst zusammen mit Johannes Oekolampad²⁶⁷ zum Professor der Theologie berufen worden. In Zürich bekleidete er sodann das Amt des *hebräischen Läsers*, das bedeutet, Pellikan hatte täglich in der von Zwingli neugegründeten Ausbildungsstätte der *Schola Tigurina* des Grossmünsterstifts einen Abschnitt des alten Testaments auszulegen:

„Conditio vero haec est: leges quotidie Hebraice certum aliquem modum.“²⁶⁸

Offenbar hatte bereits Zwingli verfügt, dass keine weiteren schulischen Tätigkeiten dazu verordnet werden sollten,²⁶⁹ Pellikan sich also neben der Tätigkeit als Professor sich ganz deren Vorbereitung, resp. dem Erarbeiten von alttestamentlichen Kommentaren und weiteren Werken widmen konnte.²⁷⁰ Die

dangen. Vgl. darum zur latinisierenden Namensgebung *Ceporinus* Joh 20,19. Ceporin wurde am 5. Juni 1525 auf die Pfründe des Chorherrn Konrad Hofmann (1454-1525) berufen mit der Verpflichtung, „alle tag lesen uf ein tag hebräisch und den andern kriechisch, und als oeinen tag um den andern zuo verwechslen, doch allweg mit rat des schuolherren materien für sich nehmen, und su(n)st nach obgemeldter ordnung gehandelt werden.“ EMIL EGLI (Hg.), *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533*. Zürich 1879, Aalen 1973 (NA), Nr. 735b, S. 903f. Da Ceporin nach Zwinglis Ansicht an Überarbeitung verstarb, wurde für dessen Nachfolger Pellikan die Arbeitslast aufgeteilt. Vgl. dazu KURT SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse*. In: Zwa 11, 1962, S. 438. Zur Person des Chorherrn Konrad Hofmann, einer der Gegner Zwinglis und der Reformation vgl. ALFRED SCHINDLER, *Die Klagschrift des Chorberrn Hofmann gegen Zwingli*. In: Zwa 19/1, S. 325-359. Hofmann resignierte zwar als Chorberr bereits 1524, erhielt aber seine Pfründe wie üblich bis zu seinem Tod in Bremgarten im Jahr darauf. Vgl. eHLS art. *Hofmann, Konrad*

²⁶⁷ TRE 25, 29-36 (Lit.) – BBKL 6, Sp. 1133-1150 – eHLS art. *Oekolampad, Johannes* – ERNST STAEHELIN, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*. Leipzig 1939 (QFRG 21)

²⁶⁸ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 34

²⁶⁹ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 34

²⁷⁰ Vgl. dazu die Werkliste von Pellikan bei ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 7-9 sowie die monografische Erläuterung zum Kommentarwerk Pellikans, a.a.O., S. 85-152

Arbeit im Lektorium der unter Zwinglis Leitung durch den Rat erst gegründeten Schola Tigurina hing eng mit den neu definierten Aufgaben des Grossmünsterstifts zusammen; diese hatte als solche keine Vorläuferin und war damit eines der Zeichen reformatorischer Unabhängigkeit. Im Herbst 1523 im Zeichen der Selbständigkeit gegründet, hatte die Schola Tigurina zur Aufgabe, mittels der Einkünfte des Chorherrenstifts und teilweise unter Einbezug der Chorherren selbst die Ausbildung zukünftiger reformierter Pfarrer für Stadt und Landschaft Zürich zu übernehmen.²⁷¹

In der Frühzeit der Schola Tigurina handelte es sich dabei um öffentliche Vorträge, *lectiones publicae*²⁷² oder *Letzgen*, in denen mittels laufender Exegese *lectione continua* Schriftstellen aus dem Alten Testament erklärt wurden. Begonnen wurde mit dem hebräischen, resp. griechischen Originaltext, es folgten die Vergleiche mit der griechischen Septuaginta und der lateinischen Vulgata resp. weiterer lateinischer Übersetzungen, und schliesslich wurden die Stellen in zeitgenössisches Deutsch übersetzt und erläutert. Pflichtzuhörer waren die zu-

²⁷¹ ARNO SEIFERT, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*. In: NOTKER HAMMERSTEIN, *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. München 1996, Band 1: 15.-17. Jahrhundert, S. 197ff., S. 292-300, bes. S. 293: „Sowohl in Zürich wie (unter Züricher, aber auch schon unter Strassburger Einfluss) in Bern lässt sich beobachten, wie sich die Reformation in einer universitätslosen Stadt die universitätsähnlichen Institutionen aufbaute, die sie benötigte. Dazu gehörten auch Alumnate für die zum Kirchendienst verpflichteten Stipendiaten. Dass der von der Theologie ausgehende Ausbau der *lectiones publicae* bei den philologischen und philosophischen Disziplinen haltmachte und auch diese nicht in ihrem ganzen Umfang erfasste, als an der Beschränktheit der Mittel wie auch der Bedürfnisse. Den Städten ging es um die Ausbildung des eigenen Pfarrernachwuchses; was sie darüber hinaus an gelehrtem Personal benötigten, verschafften sie sich dadurch, dass sie Stipendiaten auf Universitäten *weitschickten*. Seit 1532 stand den reformierten eidgenössischen Kantonen für diesen Zweck speziell die Universität Basel zur Verfügung. Von einem reformatorischen Gegenmodell zum *katholischen* Modell der Universität, wie es sich Luther dienstbar gemacht hatte, wird man daher bei diesen Schulen kaum sprechen dürfen.“

²⁷² ERNST, *Geschichte des Zürcherischen Schulwesens*, S. 88f. – zum Stundenplan vgl. a.a.O., S. 91

künftigen Pfarrer, ausdrücklich erwünscht war aber eine repräsentative anwesende Gemeinde aus der Zürcher Bürgerschaft. Insbesondere die abschliessenden Zusammenfassungen in Form einer deutschen Predigt waren für diese Gemeinde gedacht. Vormittags erfolgte die Auslegung, zeitlich angepasst nach Sommer und Winter, im Grossmünster. Nachmittags wurde im Fraumünster das Neue Testament ausgelegt. Die Studierenden besuchten in der Regel parallel dazu die Vorlesungen der Artistenfakultät, die locker der Lateinschule angegliedert, ja Teil derselben war. Hierbei gab es Überschneidungen, und solange keine straffen Unterrichtspläne existierten, besuchten Studenten auf verschiedenem Ausbildungsniveau gemeinsam Veranstaltungen.²⁷³

Hier nun übernahm Pellikan zuerst alleine die Funktion des Hebraisten und Alttestamentlers. Erst nach dem Tod Zwinglis 1531 wurde ihm Theodor Bibliander (1506-1564)²⁷⁴ zur Seite gestellt, allerdings war ihm innerhalb des Auslegezirkels zu Beginn die Aufgabe gestellt, die jeweiligen Schriftstellen aus der Septuaginta zu kommentieren. Über die Entwicklung des Grossmünsterstifts ist in der Zwischenzeit bereits an verschiedenen Orten geschrieben worden,²⁷⁵ die kurzen Bemerkungen zur Lehrtätigkeit Pellikans am Grossmünster

²⁷³ HEINZPETER STUCKI, *Schulgebäude und Schulbetrieb*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina*, S. 22f. – MICHAEL BAUMANN & RAINER HENRICH: *Das Lektorium, sein Lehrkörper, seine Studenten*. In: Bächtold, *Schola Tigurina*, S. 24ff. – URS B. LEU, KONRAD GESSNER. *NATURFORSCHER UND LEHRER*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina*, S. 38ff.

²⁷⁴ EGLI, *Analecta II*, S. 1-144, hier S. 14ff. – KURT JAKOB RÜETSCHI, *Theodor Bibliander. Exeget und Sprachgelehrter*. In: Bächtold, *Schola Tigurina*, S. 30f. – eHLS art. *Bibliander, Theodor* – BBKL 1, Sp. 577-578

²⁷⁵ Vgl. dazu die ältere Literatur: ULRICH ERNST, *Geschichte des Zürcherischen Schulwesens bis gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Winterthur 1879* – ERNST GAGLIARDI / HANS NABHOLZ / JEAN STROHL, *Die Universität Zürich 1833-1933 und ihre Vorläufer*. Zürich 1938, S. 22-29, 40f. – JACQUES FIGI, *Die innere Reorganisation des Grossmünsterstifts in Zürich von 1519 bis 1531*. Affoltern 1951 – KURT SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse*. Zwa 11, 1962, S. 427-448. Aus der neueren Literatur vgl. BÄCHTOLD, *Heinrich Bullinger*, v.a. S. 189-232 – HANS ULRICH BÄCHTOLD (Hg.), *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. Zürich 1999 – ZÜRCHER, *Konrad*

müssen hier genügen.²⁷⁶ Neben seiner Lehrtätigkeit waren offenbar seine Kommentare hoch geschätzt und auch Vermigli selbst schätzte ihn sehr und lässt ihm in seinen Briefen an Bullinger oder Gwalther häufig Grüsse ausrichten. Ob Vermigli Pellikans Kommentare selbst benutzt hat, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit eruieren. In der Bibliothek der Akademie in Genf, in welche nach Martyrs Tod seine Bibliothek eingegangen ist, ist Pellikans Gesamtausgabe von 1536-1546 zwar erhalten, doch ohne Besitzvermerk.²⁷⁷ Jedenfalls war Pellikans Kommentararbeit auch für die damalige Zeit respekterschend:²⁷⁸ In fünf voluminösen Bänden beschrieb er das alte Testament, im Unterschied zu vielen zeitgenössischen Kommentatoren auch jüdisch-

Pellikan, S. 35-38 – FRITZ BÜSSER, *Heinrich Bullinger*, Band 1, S. 195-223 – KARIN MAAG, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 15660-1620*. Aldershot 1995, bes. S. 129-153 – KARIN MAAG, *Financing education: the Zurich approach, 1550-1620*. In: BEAT A. KÜMING (Hg.), *Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470-1630*, Aldershot 1996, S. 203-216 – WALTHER LUDWIG, *Die Kosten eines Universitätsstudiums im frühen 16. Jahrhundert. Illustriert an Zeno Reichart aus Ulm*. In: *Daphnis*, 26, 1997, S. 653-690 – WALTER RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*. München 1993, Band 1: Mittelalter, S. 32ff. – DERS., *Geschichte der Universität in Europa*. München 1996, Band 2: Von der Reformation zur Französischen Revolution, S. 56ff., 181ff., 196ff., 269ff., 339ff. 474ff.

²⁷⁶ Insbesondere sei hier auf die Rolle Bullingers aufmerksam gemacht, der wie vordem Zwingli nicht nur Antistes der Kirche und somit Vorsteher der Pfarrrschaft war, sondern ebenso *ex officio* Schulherr, also vorstehend dem Grossmünsterstift. Dieses Amt hat er zwar nur bis 1537 innegehabt, wachsende Aufgaben sowie eine genauere Ausgestaltung des Lektoriums machten Änderungen nötig. Vgl. BÜSSER, *Heinrich Bullinger*, Band 1, S. 195-223, hier bes. S. 201f.

²⁷⁷ ALEXANDRE GANOCZY, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin*. Genf 1969 (=Etudes de Philologie et d'Histoire 13), S. 19ff., S. 195

²⁷⁸ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 141: „Der Erfolg der Kommentare übertraf alle Erwartungen, und das Echo bewies, dass sie einem grossen Bedürfnis entsprachen, und zwar durchaus nicht nur bei den wenigen Gebildeten.“

rabbinische Quellen verwendend.²⁷⁹ Gewiss, die Auseinandersetzung mit jüdischer und rabbinischer Literatur hatte ein polemisches Ziel, doch hatte Pellikan damit auf der Ebene des philologischen Humanismus Türen aufgestossen. Ihm vergleichbar für die islamische Literatur hat in Zürich nur Theodor Bibliander gearbeitet, der hinsichtlich der theologischen Konsequenzen allerdings deutlich weiter gegangen ist.²⁸⁰ Neben seinen alttestamentlichen Kommentar, der auch die apokryphen Schriften umfasste (und damit in der Zürcher Tradition auch einen Sonderweg ging),²⁸¹ setzte Pellikan einen zweibändigen Kommentar zum Neuen Testament sowie einen Index.²⁸² Es ist hier müssig zu bemerken, dass offenbar Pellikan einen ganz anderen Arbeitsschwerpunkt und auch eine andere Arbeitsweise hatte, als später sein Nachfolger Vermigli. Pellikan stützte sich auf

²⁷⁹ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 94–103 – BBKL 7, Sp. 180–183 – HANS JAKOB HAAG, *Konrad Pellikan*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina*, S. 29. Leider ist bislang keine judaistische Studie greifbar, die Pellikans Werk genauer auf seine verwendeten exegetischen Grundlagen befragt.

²⁸⁰ KURT JAKOB RÜETSCHI, *Theodor Bibliander*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina*, S. 30f. – EGLI, *Analecta II*, S. 70ff.

²⁸¹ WILFRIED KETTLER, *Die Zürcher Bibel von 1531. Philologische Studien zu ihrer Übersetzungstechnik und den Beziehungen zu ihren Vorlagen*. Bern 2001, S. 77–118 – TRE 6, S. 243 (239)–246 – Ebenso ist es interessant, dass Pellikan eine kritisch korrigierte, v.a. hinsichtlich der Hebraismen verbesserte Fassung der Vulgata als Grundtext für seinen Kommentar verwendet. Vgl. dazu ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 108–110

²⁸² Mit Recht verweist Christoph Zürcher auf den *wissenschaftshistorisch* interessanten Umstand, dass aus dem praktischen Gebrauch von Pellikans Kommentar der ausgefeilte Indexband entstand: Das Fehlen von Indizes wurde als Mangel empfunden, so dass Pellikan im 8. Band weit mehr als ein einfaches Register nachgehen liess: Konkordanz, Namens- wie Begriffsregister sollten den Gebrauch erleichtern. Zwar hat Zürcher bemerkt, dass diese Form der Konkordanz nicht einem grossen Bedürfnis der Benutzer entsprochen zu haben scheint, denn dieses wurde nicht mehr nachgedruckt. Andererseits zeigt die Tatsache, dass sich Pellikan die Mühe machte, einen derart umfangreichen Registerband überhaupt zu erstellen, dass zumindest anfänglich sein Kommentar in der praktischen Lehrtätigkeit und damit in der Schola Tigurina und anderswo verwendet wurde. Vgl. ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 140

die *stabilitas loci*, wurzelte tief an seiner neuen Wirkungsstätte²⁸³ und kommentierte in einer anderen Kadenz, als das später Peter Martyr tun würde und bereits in Strassburg und Oxford getan hatte.²⁸⁴ Indes, weder Herkunft noch Biografie sind vergleichbar. Ein äusserer Berührungspunkt ergibt sich dennoch in Bezug auf die Abendmahlsfrage. Was sich bei Vermigli in seiner theologischen Arbeit als Thema durchzieht,²⁸⁵ konkretisiert sich bei Pellikan zur Zeit der Einigungsbestrebungen um die Wittenberger Konkordie und der Entstehung des ersten Helvetischen Bekenntnisses in den Jahren 1534-1536. Pellikan, der schliesslich nach dem Entscheid der Tagsatzung, nicht mit Luther verhandeln zu wollen, in halboffizieller Zürcher Mission in Strassburg Informationen beschaffte, hat weitsichtig die Untiefen wahrgenommen, die letztlich auch den reformierten Eigenweg in der Abendmahlslehre begründeten. Dass er sich ausser im Basler Abendmahlsstreit 1524/1525 nicht mehr dazu geäussert hat, spricht vielleicht dafür, dass er als Humanist nicht mehr mit einer Einigung mit Luther rechnen konnte.²⁸⁶ Jedenfalls war in Zürich im Sommer 1536 die Position

²⁸³ Über die franziskanischen Wurzeln der *stabilitas loci* meditiert Zücher an verschiedenen Orten. Vgl. a.a.O., S. 20 u.ö. – Zum durchaus auch kritischen Verhältnis zu Zürich und zur Eidgenossenschaft vgl. a.a.O., S. 46-49

²⁸⁴ Von 1540 bis 1542 kommentierte er der Reihe nach (sic!) die Bücher Josua, Richter, Ruth, beide Samuelis und beide Regum. Vgl. ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 81

²⁸⁵ JOSEPH C. MCLELLAND, *Visible Words of God. A Study in the Theology of Peter Martyr 1500-1562*, S.160-177, 230-257 – SALVATORE CORDA, *Veritas Sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zürich 1975, S. 13-15, 80-97

²⁸⁶ In seinem Bericht über die Unterredung in Wittenberg, worüber ihn in Strassburg Martin Bucer, Wolfgang Capito und Johannes Zwick, die zurückgekehrt waren, informierten, schrieb er an Vadian: „[...] wo sie sich mit den anwesenden Luther, Justus Jonas, Bugenhagen, Melancthon und drei andern über die Abendmahlsfrage besprachen, in welcher eine genügende Übereinstimmung erzielt werden konnte, was das Verständnis unserer Kirche betraf, obwohl ihre Worte verwendet wurden: Christus ist leiblich anwesend, wird dargeboten und genossen wahrhaft und substantzlich, die Transsubstantiation wird verneint, ebenfalls die räumliche Einschliessung (des Leibes Christi) ins Brot und die dauerhafte Verbindung ausserhalb des sakramentlichen Gebrauchs, dagegen wird die

klar, man wollte nicht der Wittenberger Konkordie zustimmen. Heinrich Bullinger und Leo Jud hatten ihre Meinung dank Pellikans Kontakten und Bericht bestätigt, die Schweizer Kirchen versagten damit im gesamten dem Deutschen Protestantismus die Union.²⁸⁷

Leider ist bislang wenig über die Nachwirkung von Konrad Pellikan bekannt. Wir dürfen aber davon ausgehen, dass er als Lehrer, Theologe wie im beschränkten Mass auch als Kirchenpolitiker im Schweizerischen Protestantismus wie selbstredend auch in der Stadt Zürich hochgeachtet war und er eine Lücke hinterliess, die Bullinger als Antistes wie der letztlich entscheidende Zürcher Rat möglichst schnell und adäquat schliessen wollten. Darum machte sich Bullinger nach Pellikans Tod auch umgehend daran, einen Nachfolger zu finden. Und offenbar nutzte er die Zeit nach Pellikans Tod anfangs April 1556 und sondierte beim Zürcher Rat, denn schon am 1. Mai 1556 wendet er sich an Peter Martyr und bittet ihn schriftlich und, was wichtig ist, im Namen der Obrigkeit, auf die Stelle Pellikans nach Zürich zu folgen. Um zu verstehen, wie es nun zu dieser Berufung *im Namen der Obrigkeit* kommen konnte, müssen wir uns kurz den in der Zwischenzeit geänderten Rahmenbedingungen in der Stadt Zürich und deren Umland zuwenden.

ausschliessliche sakramentale Einheit zugestanden. [...]“ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 62

²⁸⁷ PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Band 2, S. 197-199 – ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 64

2.5.1 Vorbedingungen: Die religionspolitische Situation in Zürich 1556

Es waren zwar seit Vermiglis erstem Aufenthalt als Flüchtling in Zürich erst gut 13½ Jahre vergangen, doch in mannigfacher Hinsicht war die Situation in Zürich nicht mehr die gleiche. Aussenpolitisch war zwar der Handlungsspielraum Zürichs nach wie vor sehr begrenzt; der zweite Kappeler Landfrieden unterband alle aussenpolitischen Ambitionen. Das Bündnis der Schweizer Kirchen war 1536 nicht zustande gekommen, dafür hatten sich diese mit dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* profiliert. Zürich beteiligte sich trotz Diskussionen nicht am Schmalkaldischen Bund, dessen Scheitern und das darauffolgende Interim für das Reich ein gewisses Abseitsstehen der reformierten Schweizer Stände zumindest im Rückblick nicht als verkehrt erscheinen liess. Innereidgenössisch hatte sich Zürich peinlich an die Abmachungen gehalten, was der Stadt letztlich im Locarner Handel auch von der eigenen Konfession Kritik eingetragen hatte.²⁸⁸ Zürich besann sich in den zwei Jahrzehnten nach der Katastrophe in Kappel wieder auf seine Rolle als Vorort der Eidgenossenschaft, ungeachtet der Versuche aus den Reihen der altgläubigen Orte, Luzern als Gegenpol zu stärken.²⁸⁹ Im Ausland wurde zudem die Stadt ab 1547 wieder vermehrt wahrgenommen und Zürich konnte so seiner Stellung als Vorort der Eidgenossenschaft gerecht werden.²⁹⁰

²⁸⁸ Zur Kritik an Zürichs Haltung gegenüber den Reformierten in Locarno vgl. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, S. 319ff.

²⁸⁹ GKtZH 2, S. 269: „Doch ungeachtet aller Divergenzen kam es nicht zu einer Auflösung der Eidgenossenschaft, denn nach wie vor betrachteten sich die beiden konfessionellen Lager als Teile eines Bundes; darüber hinaus waren sie durch die gemeinsam verwalteten Herrschaftsgebiete [sic!] aufeinander angewiesen. Eidgenössischer Tagsatzungsort wurde nun Baden. Zürich übernahm die Kanzleigeschäfte – zu denen die diplomatische Korrespondenz mit ausländischen Mächten gehörte – und wurde in dieser Funktion auch von den katholischen Orten anerkannt.“

²⁹⁰ GKtZH 2, S. 269: „König Heinrich II. bat Vertreter der gesamten Eidgenossenschaft als Paten zur Taufe seiner 1547 geborenen Tochter Claudia.“ Im gleichen Jahr, wo die Protestanten im Reich die empfindliche Niederlage im Schmalkaldischen Krieg verzeichne-

Konfessionelle Überlegungen spielten auch in der Folge immer wieder eine Rolle in der Zürcher Politik, wenn diese auch selten direkt Einfluss auf machtpolitische Entscheide hatten. Der Zürcher Obrigkeit gelang es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, das konfessionelle Element auf der Ebene des politischen Selbstbewusstseins und des Ansehens zu nutzen, in Sachfragen hingen, die häufig auf die eine oder andere Weise das innereidgenössische Zusammenspiel oder die gemeinschaftlich verwalteten Herrschaftsgebiete betrafen, der Politik den Vorrang zu lassen.²⁹¹

Das mit Sicherheit bedeutungsvollste Ereignis war die Aufnahme der Locarner Flüchtlinge 1555.²⁹² Hintergrund war einerseits die in Locarno entstan-

ten, die Reformation Kölns scheiterte, diejenige in Strassburg massiv ins Stocken geriet und die kaiserlichen Truppen in Konstanz standen, gelang es Zürich, mit seinem Gesandten Andreas Schmid, einem ehemaligen Pagen Franz I., auf dem höfischem Parkett Europas wieder zu erscheinen. Eine Episode, die zeigt, wie kleinräumig und beschränkt doch Vermögen und Radius der Stadt waren, die kaum hundert Jahre später, nach den Elisabethanischen Kontakten und wachsender Souveränität und aussenpolitischer Selbständigkeit, sich in einer gloriosen Fiktion als kurz nach der Sintflut gegründet tituliert... Vgl. MAISSEN, *Die Geburt der Republic*, S. 313-315

²⁹¹ Vgl. den Hinweis auf die symbolisch wichtigen Ereignisse 1551 und 1555. Zum einen die Bitte des Abtes des Klosters Ittingen TG an die eidgenössischen Orte um eine Wappenscheibe für die Klosterkirche und zum andern die Wahl eines neuen Abtes im Kloster Rheinau ZH. In beiden Fällen schätzte der Rat die Austarierung der innereidgenössischen Politik höher als konfessionelles Beharren. GKtZH 2, S. 270 – Gewiss war den einen oder andern Zürchern der Ittinger Sturm von 1524 noch im Gedächtnis, die zurückliegende Zeit hat hier Wunden im Nachbarschaftsverhältnis noch nicht getilgt. Vgl. dazu PETER KAMBER, *Der Ittinger Sturm. Eine historische Reportage*. Warth TG 1997

²⁹² Aus der älteren Literatur dazu: FERDINAND MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitem Schicksale*. Zürich 1936, 2 Bände – J.C. MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*. Leipzig 1876, S. 30-43. Neuere Literatur: GKtZH 2, S. 270-272 – MARK TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, S. 67-110 – MICHAEL BAUMANN, *Bullinger und die Glaubensflüchtlinge*. In: EMIDIO CAMPI, HANS ULRICH BÄCHTOLD, RALPH WEINGARTEN (Hg.), *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504-1575). Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004*. Zürich 2004, S. 23-28 (Lit.)

dene reformierte italienischsprachige Minderheit, andererseits die Rolle Zürichs als zuständiger Vorort über das gemeine Herrschaftsgebiet.²⁹³ Insofern waren nach dem zweiten Kappeler Landfrieden die Voraussetzungen ungünstig, die katholischen Orte blickten mit Argusaugen auf das Verhalten Zürichs und seines Landvogts Jesaja Röichli. Umstritten ist in diesem Zusammenhang nicht die Faktenlage, sondern die Einschätzung der Begebenheit. Unstrittig ist, dass nach einigen Wirren, der zeitweiligen Verhaftung des ehemaligen Schulmeisters von Locarno Giovanni Beccaria (1508-1580), eines der Führer der Locarner Gemeinde, und nach Vorstössen der sieben altgläubigen Orte der Eidgenossenschaft eine kriegerische Auseinandersetzung drohte.²⁹⁴ Es war dies nicht der einzige Fall in diesen Jahren, aber der mit Abstand weitreichendste.²⁹⁵ Sowohl Frankreich wie der Papst sandten – aus jeweils unterschiedlichen Gründen – Gesandte an die Tagsatzung in Baden 1554. Für Frankreich war die Eidgenossenschaft *als ganze* eine wichtige Verbündete, darum setzte Heinrich II. alles daran, eine Eskalation zu vermeiden.²⁹⁶ Letztlich kam es glücklicherweise nicht zu einem gewalttätigen Kräfteressen, nicht zuletzt darum, weil die Gemeinde in Locarno selbst die Emigration in Erwägung zog.²⁹⁷ Weil die altgläubigen Orte die neugläubige Gemeinde nicht dulden wollten und die Neugründung reformierter Gemeinden, resp. die nachträgliche Reformation nach 1531 insbesondere in den Untertanengebieten untersagt war,²⁹⁸ blieb dem Zürcher Landvogt und Zürich nichts anderes übrig, als den Beschluss der Tagsatzung zu akzeptieren, obwohl Zürich gegen die Auflösung der Gemeinde gestimmt hatte.²⁹⁹ Der

²⁹³ Bächtold verweist mit Recht auf die Rolle des konfessionellen Schrifttums auch im Fall der Locarner Gemeinde. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 93

²⁹⁴ Zu den Hintergründen vgl. EMIDIO CAMPI / CHRISTIAN MOSER, *Das Bekenntnis von Locarno 1554*. In: BSRK 1/3, S. 329-331 (-334, Lit.)

²⁹⁵ Zur Walliser Bibelverbrennung vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 90ff.

²⁹⁶ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 1, S. 339-341

²⁹⁷ A.a.O., S. 335

²⁹⁸ A.a.O., S. 271, S. 398

²⁹⁹ GKtZH 2, S. 271 – MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, S. 341ff.

Zürcher Landvogt musste schliesslich die Schiedmittel vollziehen, d.h. die Locarner Gemeinde entweder zur Emigration oder zur Abkehr vom evangelischen Glauben bewegen.³⁰⁰ Leicht sollte ihm das nicht fallen, Bullinger liess ihm über Chorherr Ludwig Lavater eindringlich schreiben.³⁰¹ Von 125 Erwachsenen entschlossen sich 98 im Frühjahr 1555 zur Emigration. Anfänglich war nicht klar, wohin sie sich wenden sollten, ein zermürendes Hin und Her setzte ein.³⁰² Zürich signalisierte ihnen, dass sie willkommen wären.³⁰³ Ende Februar 1555 trat Bullinger vor den Zürcher Rat und stellte das Gesuch, dass den Exilanten erlaubt werden sollte, zusammen zu bleiben dass sie einen *wälschen Prädicanten* erhielten.³⁰⁴ Dabei war fraglich, ob die Satzung des Landfriedens oder die alt-

³⁰⁰ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 1, S. 424f.

³⁰¹ Brief von Ludwig Lavater an Jesaja Röichli, zit. a.a.O., S. 399 (aus der Simlerschen Sammlung) vom 8. Dezember 1554: „Sollten die Orte, päpstliche oder evangelische, dich dazu halten wollen, dass du, als gemeinder Eidgenossen Diener, die Evangelischen um ihrer Religion willen strafest, so sollst du solches auf keine Weise thun, eher Alles zusammen aufgeben. Denn du fielest in den Zorn Gottes, der allen ewige Verdammnis droht, die auch den mindesten seiner Gläubigen verfolgen. Viele, die sich zur Verfolgung biderber Leute haben brauchen lassen, sind hernach jämmerlich verzweifelt. Kein Glück und Heil würdest du an deinen Kindern haben; gewiss, sie würden nach der Zeit auch auf die Gasse geschlagen. Wohl weiss ich, wie die Welt aus allem diesem herausschlüpft. ‚Du bist schuldig‘, wird man dir sagen, ‚zu tun, was dich deine herren heissen; lass sie’s verantworten. Thust du es nicht, so thut es ein Anderer, der noch rauher mit der Sache umgeht.‘ Dies alles aber, glaube mir, wird vor Gott nichts gelten; denn ihm muss man mehr gehorsamen, als den Menschen.“ Der arme Landvogt Röichli war in seiner Rolle nicht zu beneiden; er verstarb früh 1557. Er selbst zog über Neujahr 1555 nach Zürich, um dort Rat zu holen.

³⁰² MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 1, S. 405, S. 426, S. 429 waren es 71 Männer, 54 Frauen und 86 Kinder, also im Ganzen 211 Personen, die evangelisch waren, die aber nicht alle nach Zürich zogen, sondern teils im Misox, teils im Veltlin Zuflucht suchten, wohin sie ursprünglich auch in der Mehrheit ziehen wollten.

³⁰³ Bullinger schreibt dies an Calvin, zit. a.a.O., S. 429: „Senatus, hac postulatione et expositione prorsus commotus, consolatus est legatos, aperuitque urbem et agrum suum.“

³⁰⁴ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 1, S. 442

gläubigen Orte ihnen das gestatten sollten, würden sie sich im Veltlin niederlassen.³⁰⁵ Sollten sie sich nach Zürich wenden, so Bullinger, wäre zu klären, ob sie ihre angestammten Gewerbe und Handwerke treiben dürften. Beide Punkte entbehrten nicht einer gewissen Brisanz, der letztere war wirtschaftspolitisch heikel, der erste enthielt ein gewisses Risiko heterodoxer Meinungen.

Der Rat spielte auf Zeit und hoffte, die Flüchtlinge würden sich zumindest zeitweilig im Bündnerischen Gebiet aufhalten. Mitte März allerdings kam eine kleine Vorhut nach Zürich, denen der Rat den Aufenthalt bewilligte und kurz darauf zwei Bittsteller,³⁰⁶ die für den Rest der Auswanderer in Zürich um Bleiberecht ersuchten. Obwohl die Situation durch andere Flüchtlinge, namentlich durch englische reformierte Gelehrte,³⁰⁷ in der Stadt bereits angespannt war, wurde der gesamten Gruppe vorläufig das Recht auf Aufenthalt zuerkannt. Ab dem 12. Mai 1555 trafen sie in Zürich ein.³⁰⁸ Hier kam es dann anfänglich zu Protesten von Seiten der Zünfte.³⁰⁹ Der Rat scheint weise und salomonisch entschieden zu haben. Um die Zünfte nicht zu vergraulen, wurde den Flüchtlingen beschieden, sich nur den nichtzünftischen Tätigkeiten widmen zu dürfen. Gleichzeitig wurde auch beschlossen, dass den Flüchtlingen für ihr geistliches Heil die Gelegenheit zu Gottesdiensten gegeben werden sollte. Heinrich Bullinger sollte sich der Pfarrfrage selbstverständlich annehmen.³¹⁰ Dass sich

³⁰⁵ Gleichzeitig ging es darum, den Auswandern eine Subsistenzgrundlage zu ermöglichen, im Fall der Wahl des Veltlins hiess das, dass geklärt werden müsste, ob sie weiterhin zollfrei mit mailändischem Gebiet Handel treiben durften. A.a.O., S. 443

³⁰⁶ MEYER, *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Locarno*, Band 2, S. 2ff.

³⁰⁷ J. C. MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge*, S. 43-53

³⁰⁸ GKtZH 2, S. 271 – MEYER, *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Locarno*, Band 2, S. 4f.

³⁰⁹ GKtZH 2, S. 272

³¹⁰ Ebd. – vgl. dazu auch den Ratsbeschluss vom 22. Mai 1555, zit. bei MEYER, *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Locarno*, Band 2, Anhang XX,1, S. 359 (Ratsmanual): „Die verordneten Rechenherren sampt den glerten unnd wen sy zu jnen beruffen, sollen ratschlagen, wo man denen von Luggarus ein kilch ordnen, Dessglych wie jr predicant darumb die gleerten nachfrag sollen haben, zu erhalten syge, Unnd darneben betrach-

die Gewährung des geistlichen Heils und deren Schutz kongenial mit der nötigen Sozialkontrolle über die Gruppe Neuzugewanderter ergänzte, gehört zum frühneuzeitlichen Gesellschaftsbild.³¹¹

ten, wie der unwillen so by etlichen Zünfften der vertribnen Luggarnern halb, Ableiten syg, Und das für myn herren kommen, Und sol man M[eister] H[einrichen = Bullinger] sagen, das er hy by den fürnemsten [unsicher] erkenne, ob sy ein geschickte person haben.“

³¹¹ Vgl. dazu Anhang XX, 2, (zit. a.a.O., S. 359f.), Ratschlag (Ratsbeschluss) vom 23. Mai 1555: „Beratschlagung der Rechenherren und gelerten, wie man die luggarner, mit einem predicanten und einer kilchen zu jrer noturfft versechen welle. Als under den Fürnemsten vertribnen luggarnern nachfrag gehalten, Ob sy ein person under jnen hetten. So sy mit predigen und den Kilchendiensten versechen konnte. Welliche angezeigt. Wie einer vorhanden, mit Namen Johannes Becerya, So under jnen der Recht anfenger der leer und warheit. Derselb anfangs vertriben und sich zu Rufe enthalten. Aber vonwegen des unwillens so der Grawpundt gegen disen lüten trage. Vorhabens sige. Ouch har zu ziechen. Und an Jme zu sellichem predig Ambt weder an leer noch leben dhein mangel. So nu derselb, den vertribnen Anmutig und bekannt. Gefalt mynen herren, das er zu söllichem predig ambt für ander erwelt und genomen. Doch nit ufgestellt wer Er sige dann zuvor durch die gelerten und verordneten jm Examen darzu geschickt und togenlich [tauglich] erfunden. Unnd habe den Gwonlichen Eydt des Synodi geschworen. Wellicher predicant jnn der kilchen zu Sankt Peter den Gotsdienst. Uff die Sontag und Andere Zytt bruchen und üben wie die gelerten die stunden An firtag und werchtagen (unverhindert der gewonlichen und zuvor bestimbten ziten) abzuteilen gwalt haben sollen. Also. Das an der predigen und Sacramenten so man untzhar des ends gehept nüdzt abgang noch geendert. Sonders den weltschen Jre stunden vor ald nach der selben Zit geordnet werdint. Und nachdem zu besorgen. Wie das gmeyn volk Gegen den frömbden. Es sige by ald jnn der kilchen und uff der gassen Allerlei unzucht bewysen möchten. Wellichs zu berschirmung der verwissten Durch einen Offnen kilchen Ruf nach gefallen myner herren Abgestellt solle werden Uff meynung. Das Inbedekung [in Bedenkung], wie die Luggarner allein von Göttlich worts wegen vertriben. Die unsern wib und man jung und alt. Dieselben frembden dheins wegs. Weder jnn der kilchen oder darvor uff der Gassen, noch anderswo. Verhindern, dratzen [beleidigen] oder verachten: weder mit worten noch werken jnn dkein wiss noch weg. Sonnders mengkliche mit jnen ein Cristenlich und Brüderlich mitlyden haben Und sy jren Gotsdienst und handel rüwenklich ufrichten und fertigen lassen solle. Das ouch zum Anfang Stattknecht oder

Da Beccaria den Ruf als Pfarrer ablehnte, schlug Bullinger Bernardino Ochino vor,³¹² der Rat stimmte dem zu und Ochino wurde nach Zürich eingeladen. Am 11. Juni schlug ihn Bullinger formell dem Rat als erster Pfarrer der Locarnergemeinde vor, am 23. Juni 1555 predigte er das erste Mal vor seiner neuen Gemeinde.³¹³ Soweit die Faktenlage. Allerdings sind bezüglich der Einschätzung mehrere Fragen offen, die auch für die Hintergründe von Vermigli's Berufung wesentlich sind. Zürich war an der Tagsatzung der einzige Ort, der gegen das Ultimatum an die Locarner Reformierten gestimmt hatte. Darf die Stadt darum als Schutzmacht der Glaubensgeschwister gelten und Bullinger der

ander verornet werdint. So by der kilchen die welt abwysend. Und alda dhein unzüchtig wesen tribind. Und so Jemands wer der were. Sich unrüwig und widerspenig erzeugte. Der und die selben sollenb, je zu ziten, nach gestalt der sachen und jrem verdienen gestrafft werden. Doch ob Jemand jnn der kilchen losen und zusehen welte. Dem solle das selbig. So es mit zucht und erberkeit beschicht. Unabgeschlagen syn. Sollichen kilchen Ruff und warnung. Achten myn herren die geordneten. Sobald der predicant harkombt. Nutz und notwendig ze sind. Disen predicanten wellen myn herren, on einige beschernus der biderben lüten, uss den Gemeynen gütern belonen und erhalten. Und ist jm darauf jerlichs uss des Obmans Ambt zu geben bestimbt. [...] Tut zun Summa 85 Stuk. Darzu sol man jm umb ein zimliche behusung lügen. Wie dieselbig uffzugand zweygen von Rechenherren befolchen ist. [...] Ist befest Mittwuch den 29. Maij Anno 1555 Prtb. [Praetores Urbis] Herr Burgermeister Lavater und beid Reth.“

³¹² A.a.O., S. 8, Anm. 19: „Pfarrer, predger und läser, diener der kylchen zu Zürych“. – TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 84f.

³¹³ TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 85 zitiert in Anm. 90 das dazugehörige Protokoll aus den Locarner Akten in StAZH A 350.1: „[...] zeigen wir an / das ein doctor und gelerte man h. Bernadrin Cohin von Senen / ietzund zû Basel whonhafft ist / der kein ampt noch stand hat / vorhin aber zû Augspurt und ouch in Engelland geprediget / darzû in Italischer sprach vil geschriben hat / ein allter und verrümpter man / zû dem die Luggarner ein besonderbare anmütung habend / und hoffend so der uwer wyßheit / gefallen möchte / were er zû bewegen dass er zû inen zuge. Sölichs alles haebnd wir uwer wyßheit uff das kürzist berichten wöllen / mitt underthäniger pitt uwer wyßheit wölle die vilgedacht der Luggarnern kylch in gnad bevolhen haben / und fürderlich verhälffen das sy mitt einem gottsfürchtigen trüwen diener oder prediger versähen werdint. Daran Gott ein gfallen haben / und uwer wyßheit lob und eer erlangen wirt.“

indirekte Präzeptor in dieser Sache? Aber das Ringen der Orte war zu lang, Zürich als verwaltender Vorort in einer zu ungemütlichen Lage, so dass die nachträgliche Aufnahme eher als Wiedergutmachung erscheint, denn als geplante Rettung. Auch war Bullingers Einfluss offenbar erst dann von entscheidender Wichtigkeit, als der Schiedsbeschluss schon feststand.

Umtriebig war das Verhalten der andern beiden evangelischen Orte Bern und Basel. Hierbei scheint es, dass die Interessen Frankreichs, Mailands und der Kurie hoch gewichtet wurden, so hoch, dass der Spielraum von vornherein klein war. Niemand, auch nicht die altgläubigen Orte wollte einen neuerlichen Krieg innerhalb der Eidgenossenschaft riskieren. Dass die beteiligten evangelischen Orte den innereidgenössischen Frieden höher schätzten als ihre Glaubensgeschwister, ist historisch nachzuvollziehen.³¹⁴ Kurzzeitig Profit aus den Ereignissen konnten die altgläubigen Orte schlagen. Doch waren diese konfessionellen Reinigungsbewegungen eher von kürzerer Dauer. Nochmals, 1571, trat ein ähnlicher Fall ein, als in St. Gallen Abt Othmar Reformierte aus seinem Untertanengebiet wies, sollten sie sich nicht zum alten Glauben zurück bekennen. Auch da liess der Zürcher Rat der verbrieften Gerechtigkeit ihren Lauf und stellte politische Klugheit vor bekenntnishaften Einsatz.

Provozierte die Erlaubnis zum Aufenthalt umgekehrt auch Teile der Stadtbevölkerung, so bewiesen der Zürcher Rat und Bullinger, dass sie dieses gegenüber den eigenen Glaubensangehörigen durchaus als nötigen und gottgefälligen Akt christlicher Nächstenliebe und Einsatz für den eigenen und damit wahren Glauben verstanden. So gesehen war die Auswanderung der Locarner Evangelischen innereidgenössisch eine Zürcher Niederlage einerseits, andererseits aber ein Sieg für ein zerbrechliches und anfälliges Staatswesen, das trotz böswilliger Provokation von Seiten der alten Orte einer neuerlichen Belastungsprobe

³¹⁴ Gegen Taplins Einschätzung, die Ereignisse von 1554-1555 hätten in Bullinger Zweifel an der konfessionellen Treue von Zürichs Verbündeten wachsen lassen. Dass Bullinger über den Schiedsspruch nicht glücklich war und das Abseitsstehen der evangelischen Orte beklagte, heisst nicht, dass er nicht die innereidgenössische Notwendigkeit der Problemlösung anerkannt hätte. TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 78

standhielt. Gleichzeitig gelang es durch die Aufnahme der Glaubensflüchtlinge, ideologisch-konfessionell Profit daraus zu schlagen.³¹⁵

Nochmals, mit anderen Vorzeichen und in geringerem Ausmass, wurde Zürich mit dem Problem von Glaubensflüchtlingen konfrontiert. Es handelte sich um die seit dem Tod Eduards VI. und der Thronbesteigung Marias I. auf den Kontinent flüchtenden Evangelischen, die *Marian Exiles*. Ein Teil davon kam auch nach Zürich, wie bereits erwähnt, und wohnte manchmal bei Bullinger selbst.³¹⁶ Die Belastung in dieser Zeit dürfte gross gewesen sein.³¹⁷

In die gleiche Zeit fielen die religionspolitischen Spannungen vor dem neuerlichen Reichstag zu Augsburg. Sollten diese sich dann auch als weniger dramatisch erweisen und der Ausschluss der *Zwinglianer* vom Religionsfrieden weniger Folgen als zuerst befürchtet haben, so war doch die Angst vor einem neuerlichen Religionskrieg dabei auch in Zürich zu spüren.³¹⁸

³¹⁵ Bspw. beschlossen die Flüchtlinge am 12. Juni 1555, eine Delegation mit dem Einverständnis Bullingers sowie des Rates in verschiedene Schweizer Städte zu schicken, um für ihren Unterhalt um Spenden zu bitten. Bern, Lausanne und Neuenburg gaben gemeinsam 2000 Gulden, Basel und Biel etwas weniger. Am 5. November 1555 kamen, gemäss Familienarchiv von Orelli in Zürich, etwa 1200 Scudi zusammen. Also wusste man in der reformierten Schweiz sehr genau, was Zürich für die Flüchtlinge getan hatte, und Rat wie Antistes unterstützen dies. Gleichzeitig war der Rat offenbar auch bemüht, den Locarnern nicht mehr Unterstützung zu gewähren, als unbedingt nötig war, um nicht die eigene Bevölkerung gegen die Flüchtlinge zusätzlich aufzubringen. Darum der Hinweis bei Taplin auf die restriktiven Vergabungen durch das Almosenamt der Stadt. Vgl. TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 90 & 92.

³¹⁶ BÜSSER, *Heinrich Bullinger*, Band 2, S. 216, 218ff.

³¹⁷ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 2, S. 4 listet in Anm. 6 einen Brief an seinen Sohn Heinrich in Strassburg vom 19. April 1555 auf. Darin schreibt Bullinger: „Locarnenses plerique ad nos commigrant, et perbenigne recipiuntur: sex vix patet illis locus. Scis enim, quanta sit hominum Tiguri copia. Difficulter ergo parantur eis hospitia, nec tantis commoda hominibus.“

³¹⁸ Über die weiteren konfessionellen Spannungen vgl. GKtZH 2, S. 271ff. und MEYER, *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Locarno*, Band 1, S. 456-464, wo vom eigentlichen Aufrüsten im Vorfeld des Reichstages gesprochen wird.

Was bedeuten diese Umstände bezogen auf die Wahl Vermiglis nach Zürich? Die konfessionellen Spannungen, die mehr oder weniger gelungene Eini- gung der Reformierten innerhalb der Eidgenossenschaft und die Sammlung der altgläubigen alten Orte hinter Luzern bedeuteten für das Bündnis eine erneute Zerreißprobe. Gleichzeitig gewann Zürich auf der Ebene des politischen Anse- hens über die eidgenössischen Gebiete hinaus wieder in beschränktem Ausmass Terrain. Das Stadtre Regiment betrieb eine Art Realpolitik: Wo machbar, trat man bewusst für den neuen Glauben ein und scheute sich auch nicht, sich als Hüter des wahren Glaubens zu bezeichnen; wo es politisch ratsam schien, be- stehendes Recht dem höher gewichteten Frieden zuliebe nicht zu tangieren, trat das konfessionelle Element hinter dem politischen zurück. Mit der Beru- fung eines in der Zwischenzeit international bekannten Theologen als Lehrer an das Grossmünsterstift konnte der Rat dieser Handlungsmaxime folgen: Peter Martyr war dem Antistes wohl vertraut, der Rat konnte sich auf dessen Emp- fehlung stützen. Martyr hatte sich nicht nur als evangelisch, sondern stets auch eng zu Zürich und den Schweizern stehend gezeigt; sein Briefwechsel, seine u.a. in Zürich erschienenen Kommentare sowie die Disputationsthesen³¹⁹ legten da- von Zeugnis ab. Der Zürcher Rat durfte sich damit mit Recht auch konfessio- nelles Renommée, im frühneuzeitlichen Begriff *Eer*³²⁰ erhoffen. Ebenso war mit der Aufnahme der Locarner Flüchtlingen auch ein Moment der Unruhe in die Stadt gekommen. Rat und Bürgermeister mussten diesem nicht nur in ökon- omischer Hinsicht Rechnung tragen; die Berufung Vermiglis, der als *italienischer* Evangelischer galt, war auch unter sozialdisziplinatorischen Blickwinkeln ge- schickt.³²¹

³¹⁹ Vgl. KURT JAKOB RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler als Herausgeber von Vermigli- Werken*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 273

³²⁰ Vgl. zur Begriffsvarianz DWB 3, Sp. 54, art. *Ehre*

³²¹ TAPLIN, *The Italian Reformers*, S. 89, S. 91-94, 97 über Vermiglis Aufnahme in den Äl- testenrat der italienischen Gemeinde, die organisatorischen wie theologischen Probleme und Heterodoxien und Bullingers Wunsch, Vermigli als Verantwortungsträger in der neu entstandenen Gemeinde zu wissen.

Gleichzeitig, und dabei handelt es sich um ein zusätzliches, innerzürcherisches Element, hatte Heinrich Bullinger in den vergangenen Jahren erreicht, dass die Schola Tigurina sich ein eigenes, wahrgenommenes Recht innerhalb der Stadt erstritten hatte. Das war nicht selbstverständlich; die Diskussionen um die Redefreiheit der Pfarrer bei Bullingers Amtsantritt lassen dies erahnen.³²² Der Disput um die Kirchenzucht mit Leo Jud war ein Weiteres. Beides hing direkt auch mit der Ausbildung der Pfarrer am Grossmünsterstift zusammen. Unter Druck gerieten Bullinger und v.a. Rudolf Gwalther 1546 durch die Veröffentlichung eines Predigtbüchleins zur Zeit des Schmalkaldischen Krieges,³²³ welches innereidgenössisch eine grobe Verstimmung verursachte. Bullinger musste schliesslich zusichern, dass die Prediger hinfert keine Schimpfworte mehr verwenden und keine *Schmachbüchlein* mehr gedruckt werden dürften, die Zensur wurde verschärft.³²⁴ Sechs Jahre später, zur Zeit Eduards VI. und der überschüssenden Glaubenshoffnungen, wollte Bullinger die 42 Artikel³²⁵ samt einem Katechismus herausgeben. Allein, der Rat verweigerte die Zustimmung und Bullinger setzte sich mit Wolf und Gwalther nochmals eindrücklich dafür ein,³²⁶ der Rat stimmte dem schliesslich zu und das Büchlein durfte im August

³²² BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 15-18 – BÜSSER, *Heinrich Bullinger*, Band 1, S. 93-100

³²³ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 95-103 – RUDOLF GWALTER, *Der Endtchrist. der Papst zû Rom / der // rächt / war / groß und eigentlich Endt// christ sye / von welchem die H. Propheten und Apostel gewyssagt unnd uns // gewarnet habend. Nüwlich beschrieben*. Zürich 1546 – Englische Übersetzung: DERS., *Antichristus* [...]. Zürich 1546

³²⁴ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 103ff.

³²⁵ OER 1, S. 80-83, bes. S. 81 – BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 104

³²⁶ A.a.O., S. 104-106: Bullinger unterstrich ausdrücklich den propagandistischen Nutzen der Bücher im allgemeinen für die neugläubige Sache, gestand allerdings die Notwendigkeit einer gewissen Kontrolle zu, denn „der truck, wie alle gûten ding grôblich mag mißbrucht werden.“ Frûtrag vor 26. Juli 1553, ediert a.a.O., S. 279-282 (hier S. 282). Original StAZH E II 102, 36-41. Interessant sein Argument, dass, solange in Zürich auch altgläubige Druckwerke erhältlich seien, auch neugläubige verbreitet werden dürften!

1553 erscheinen.³²⁷ Offenbar hatte die Zensurbehörde in einer Art vorausseilendem Gehorsam gehandelt.

Anfangs 1556 kam es zu einem erneuten Zwischenfall, ausgelöst durch den eben erst für die Gemeinde der Locarner berufenen Bernardino Ochino. Dessen *Dialogo del Purgatorio*³²⁸ erschien 1555 in Basel auf Italienisch und auf Lateinisch Ende 1555 in Zürich.³²⁹ Ulrich Zwingli (1528-1571)³³⁰ liess das Werk 1556 auf Deutsch erscheinen, jedoch ohne zusätzliche Zensurerlaubnis. Das wiederum schreckte den Rat auf, wollte er nicht schon wieder die innerschweizer Orte mit einem *Schmähbüchlein* brüskieren und war doch eben erst die Sache mit den Locarner Flüchtlingen knapp ausgegangen.³³¹ So mussten die deutschen Exemplare eingestampft werden, die Zensurbestimmungen wurden zusehends verstärkt. Es ist denkbar, dass beim Vorschlag Bullingers im April 1556, Vermigli nach Zürich zu berufen, die Erinnerung an den *Dialogus* [...] von dem *Fägfheur* Ochinos noch mitspielte, es konnte nur geschickt sein, dem Prediger der Locarner einen Bekannten zur Seite zu stellen.

Doch auch Bullinger selbst musste sich *editorische* Rechte erstreiten, damit sich letztlich die Stadt ohne politisches Risiko konfessionell darstellen konnte, auch wenn es sich im Rückblick um nicht sonderlich gefährliche Predigten zur Apokalypse handelte.³³² Gleichfalls hatte er sich auch *ökonomisch* das Recht für die Schola Tigurina zu erkämpfen; denn nach dem Kappeler Krieg lockten die 24 Chorherrenpfründen, die das Stift selbst verwalten durfte, die Kriegskosten

³²⁷ *Catechismus brevis chrsitianae disciplinae summam continens* [...]. Zürich 1553 – BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 106

³²⁸ BENRATH, *Ochino*, S. 258ff. – EMIDIO CAMPI, *Das Zerwürfnis zwischen Bullinger und Ochino*. Vortrag am Kongress zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins. Zürich 1997, S. 1 (im Druck)

³²⁹ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 108

³³⁰ HBLS 7, S. 382

³³¹ Über die Folgen und Hintergründe vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 108-112 – BENRATH, *Ochino*, S. 258-263 – TRE 25, 1-6

³³² Vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 110f.

begleichen zu helfen.³³³ Bullinger konnte damals in einem ersten Akt der Selbstbehauptung mit klugen historischen Argumenten das Stift als Ort der Bildung und Lehre etablieren, dem der Rat nicht folgenlos seine Subsistenz entziehen durfte.³³⁴ Dass die Verwendung der Chorherrenpfründen für die Besoldung der Lehrpersonen an der Hohen Schule einem komplexen Modus folgte und zwar die Aufgaben und die Ausgaben wuchsen, das zugrundeliegende Pfrundsystem aber nicht eigentlich der neuen Situation angepasst wurde, werden wir bei der Besoldung Vermiglis von neuem sehen. 1540, so hat Hans Ulrich Bächtold dargelegt, wollte der Rat erneut durch eine Ämterreform mehr Einfluss auf die Finanzverwaltung des Stifts erlangen und dabei die Amtszeitbeschränkung auf das Keller- und Kammeramt des Grossmünsters ausdehnen.³³⁵ Bullinger unterlag in dieser Sache, wichtiger aber war, dass sich Mitte der 40er Jahre eine *de facto* Regelung und Stellensituation für das Grossmünsterstift ergab.³³⁶ Danach hatte das Stift einen Pfarrer, zwei dazugesellte Prädikanten, zwei Professoren der Heiligen Schrift und des Hebräischen, einen Professor des Griechischen sowie einen Naturwissenschaftler. Diese waren aus den Chorher-

³³³ FIGI, *Innere Reorganisation*, S. 109 zitiert Bullinger in seiner Stiftsgeschichte (ZBZ Ms. 44, A 93, S. 341): „Es war allerlei gefärden gebrucht und ursachen gesücht. Vermeintend etlich gewaltige, man söllte dem stift zum Grossen Münster ingriff thuon und von im nehmen, dass man möchte den kriegskosten abfertigen. Vilen des rates wurden ingebildet vil unwarheiten und verunglimpfungen der chorherren ufgebracht.“

³³⁴ FIGI, *Innere Reorganisaion*, S. 116-121 – GKtZH 2, S. 238f. – HEINRICH BULLINGER, *Gegen die Verstaatlichung des Grossmünsterstifts 1532*. In: DERS., *Schriften*. Zürich 2006, Band 6, S. 81-92

³³⁵ Keller- und Kammeramt bildeten die beiden Verwaltungseinheiten, in denen die Einkünfte gesammelt und anschliessend gemäss altem Recht und entsprechend der Pfründen an die berechtigten Empfänger ausgeteilt wurden. Vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 121-125 – OTTO SIGG, *Zürcher Finanzverwaltung im Spannungsfeld von Reformation und Frühkapitalismus*. Zürich 1976, S. 3-5, 7-10 (Separatdruck aus dem Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1976) – DERS., *Konkurs und Wucher in Stadt und Landschaft Zürich um 1570; zur Geschichte des Frühkapitalismus*. Zürich 1982, S. 13-15 (Separatdruck aus dem Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1982)

³³⁶ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 125 – GKtZH 2, 250-253

renpfründen bezahlt und unterstanden dem Kleinen Rat. Allerdings wurde beim Tod des Probstes Felix Frey 1555 durch den Rat wiederum die Selbständigkeit des Stiftes in Frage gestellt.³³⁷ Wiederum musste Bullinger sich für das Stift einsetzen, wiederum handelte er mit den Zuständigen eine Art Kompromiss aus: Da die Ausgaben des Studentenamtes mit dem Wachsen der Schola Tigurina stets stiegen, der Rat aber offenbar bei der Verwaltung Einsparungen machen wollte, einigte man sich auf einen Vorschlag, der die Probstei-Pfrund dem Studentenamt zuteilen sollte. Gleichzeitig sollte die Funktion des Probstes hinfort von einem Chorherrn im Nebenamt übernommen werden, im Gegenzug wird die Selbstverwaltung des Stifts anerkannt.³³⁸ Einerseits gelang es also Bullinger, immer wieder dem Stift die für den geordneten Unterricht nötige Selbständigkeit auch in finanzieller Hinsicht zu garantieren, andererseits trug er durch seine wiederholten Fürträge dazu bei, dass sich der Rat alle paar Jahre wiederkehrend positiv zur neuen Schule äussern musste.³³⁹ Kurz vor Martyrs Berufung drohte das sorgfältig austarierte und immer wieder neu ausgehandelte Gleichgewicht vollends aus dem Ruder zu laufen. Die Lage war wegen des Konflikts um die Locarner Reformierten an sich schon angespannt, als Pfarrer Rudolf Hüsli³⁴⁰ in Töss offen gegen die Kirchengutspolitik opponierte und die Obrigkeit *Schelme und Buben* nannte.³⁴¹ Hüsli wurde zeitweise verhaftet, dage-

³³⁷ Als hätte Felix Frey diese Diskussion kommen sehen, versuchte er in einer Art Testament Funktion und Aufgaben zu legitimieren. Vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 126

³³⁸ A.a.O., S. 130f.

³³⁹ A.a.O., S. 131 zieht Bächtold als Fazit: „Damit war man – nach viel Unsicherheit und Hektik – im Wesentlichen zur alten Ordnung zurückgekehrt. Es war bei eher äusserlichen Veränderungen geblieben. Die Beharrlichkeit Bullingers und seiner Mitarbeiter am Stift hatten sich gelohnt.“ Gleichzeitig, und das dürfen wir nicht unterschlagen, wurden Zusicherungen und Bestätigungen immer wichtiger. A.a.O., S. 123: „Als Folge der Verunsicherungen waren die Chorherren ständig um Sicherheiten bemüht – möglichst in Form von schriftlichen Zusagen.“

³⁴⁰ *Pfarrererbuch*, S. & S. 358 – HBLs 4, S. 311

³⁴¹ GKtZH 2, S. 242f. – BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 168-187

gen protestierte nun Bullinger. Er gab dem Rat insofern Recht, als dass sich Hüsli *komlicher* hätte ausdrücken mögen,³⁴² stellte sich aber hinter die Kritik, dass Kirchengut durch den Rat zweckentfremdet werde. Die Frühjahrssynode beschloss dann, dass beim Rat offiziell eine Stellungnahme verlangt werden sollte,³⁴³ was zu einer Aussprache zwischen den Rechenherren und Antistes samt weiteren führte.³⁴⁴ Die Sache endete wie vordem, je nach Perspektive klug befriedet oder mangels alternativer Lösungen auf die lange Bank geschoben. Jedenfalls versicherte die Obrigkeit der Pfarrrschaft ihre Hochachtung, gestand lockere Änderungen und wenige Verbesserungen zu, es blieb aber grundsätzlich beim bestehenden Kompetenzenverhältnis. Allerdings spürte der Rat deutlich, dass in der Zwischenzeit die Bevölkerung klare Erwartungen an Ausbildung und Arbeit der Pfarrrschaft und damit der Kirche hatte: Predigt, Armenfürsorge und Organisation des Schulwesens wurden mit Recht in Anspruch genommen, und gerade die Armutsbekämpfung sollte in den kommenden Jahrzehnten die Kirche wiederum in manche Zwiespalte stürzen.³⁴⁵ Dieses Problem wurde mit dem Mangel an Pfarrern ab dem Ende der 60er Jahre des 16. Jahrhunderts noch verschärft.³⁴⁶ Die Schola Tigurina wurde dank dem Antistes zur die Kontinuität der Reformation garantierenden Ausbildungsstätte der Prädikanten für Stadt und Herrschaft Zürich. Es konnte daher dem Rat nur Recht sein, dass Bullinger mit Petrus Martyr einen Nachfolger Pellikans vorschlug, mit dem sich der Rat auch gegenüber der Pfarrrschaft und der Bevölkerung als treuhänderisch und unterstützend gegenüber der Schola Tigurina zeigen konnte. Nach den

³⁴² A.a.O., S. 171

³⁴³ GKtZH 2, S. 242

³⁴⁴ Offenbar waren ganz verschiedene Punkte strittig geworden: Man warf dem Rat vor, einerseits die Kirchendiener, also die Pfarrer mangelhaft zu bezahlen, man lasse Pfarrhäuser verlottern und geize bei der Bestellung von Pfarrstellen, deutsche Schulen, damals Sache der Kirche, würden nicht unterhalten oder trotz Wunsch der Bevölkerung nicht errichtet, etc. – Vgl. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 172-175

³⁴⁵ GKtZH 2, S. 242f.

³⁴⁶ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 220f.

Anwürfen und Auseinandersetzungen rund um das Gut des Grossmünsterstifts darf man die Wahl Vermiglis auch als Selbstverpflichtung des Rats zur Hohen Schule und zur Wichtigkeit dieser Ausbildungsinstitution verstehen.

Ein letzter Punkt, der ebenfalls von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit für die Berufung Vermiglis war, ist die bereits mehrfach erwähnte Einigung mit Calvin im *Consensus Tigurinus*. Wie auch immer man die Entstehungsgeschichte betonen will, ob man mit Diarmaid MacCulloch³⁴⁷ die Leistung auf Bullingers seelsorgerlichem und politischem Geschick sieht und dessen Überzeugungsarbeit wie das Nutzen der Gunst der Stunde in den Vordergrund rückt, oder ob man Calvins strukturiertes Vorgehen unterstreichen möchte und man ihn als möglicherweise theologisch subtiler und geschickter argumentierenden Denkers urteilen sieht, der sogar auf scheinbar wesentliche eigene Begriffe zugunsten eines höher gewichteten gemeinsamen Ganzes verzichten kann,³⁴⁸ war jedenfalls das Zustandekommen der Abendmahlsübereinstimmung der Schweizer Kirchen ein wichtiger theologischer, mehr noch aber religionspolitischer Schritt der reformierten Reformation.³⁴⁹ Vor allem aus der Perspektive der späteren Auseinandersetzungen im Zweiten Abendmahlsstreit wäre die Position Zürichs wie gesamthaft der Schweizer arg geschwächt worden, wäre es nicht zum Konsens von 1549 gekommen.³⁵⁰ Gleichzeitig kann man im *Consensus* auch einen, möglicherweise nicht, *den* Auslöser für den Zweiten Abendmahlsstreit sehen.³⁵¹ In der Einschätzung mag es zudem richtig sein, dass dessen Vor- und

³⁴⁷ MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 339

³⁴⁸ BUSCH, *Consensus Tigurinus 1549*. In: RBKS 1/2, S. 470f.

³⁴⁹ Entgegen der Ansicht von Ulrich Gäbler in TRE 8, S. 191, art. *Consensus Tigurinus*. Eine andere Einschätzung findet sich in GKtZH 2, S. 270 sowie bei EBERHARD BUSCH, *Consensus Tigurinus 1549*. In: BSRK 1/2, S. 467 (467-475). – Etwas durchzogen in der Beurteilung Wilhelm Neusers in HThDG 2, S. 272-274

³⁵⁰ In diese Richtung PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Band 2, S. 213 (211-214)

³⁵¹ BUSCH, *Consensus*, in: BSRK 1/2, S. 475: „Faktisch führte die durch den *Consensus* ausgelöste Auseinandersetzung zum Auseinanderbrechen der evangelischen Kirche in eine reformierte und eine lutherische Konfession. Faktisch führte der *Consensus* wohl auch, obwohl die Basler und Berner ihm damals misstrauisch gegenüber standen, zu einer

Nachgeschichte theologiegeschichtlich interessanter ist als das Konsenswerk selbst.³⁵² Hierbei, d.h. bei der Einschätzung der historischen wie geistesgeschichtlichen Hintergründe, die zur Wahl Vermiglis nach Zürich führten, können wir feststellen, dass die *innerreformierte Einigung* neben der innerprotestantischen Spaltung steht. Gleichzeitig erwächst dem Protestantismus durch die katholische Reform und die ersten beiden Sessionen des Konzils in Trient eine theologische wie religionspolitische Gegenkraft. Die Schweizer Orte waren dem als Teil der losen Eidgenossenschaft besonders ausgesetzt.³⁵³ Die Wahl Vermiglis muss darum m.E. auch in diesen Zusammenhang eingebettet und verstanden werden. Zumindest in theologischer Hinsicht stellte sich der Rat eindeutig auf die Seite derjenigen Reformierten, die sich auch und mit Hilfe der Abendmahlslehre profilierten.³⁵⁴

Überwindung des mehr oder weniger gespannten Nebeneinanders des Zürcher und Genfer Zweigs der Reformation und so zur Voraussetzung für die Ausbildung einer, bei all ihrer Mannigfaltigkeit, reformierten Kirchlichkeit. Dass der Zürcher Consensus nur das und nicht mehr als das bewirkte, muss noch nicht seine Unzulänglichkeit oder gar Untauglichkeit beweisen. Obwohl er gewiss die Zeichen eines mühsam erkämpften *Kompromissprodukts* an sich trägt, könnte er auch eine Saat der Hoffnung auf eine grössere evangelische Kirchengemeinschaft in sich bergen, die erst eine spätere Zeit zu entdecken vermochte, nicht durch Nivellierung der unterschiedlichen Erkenntnisse, sondern durch deren noch tieferes Ernstnehmen.“ M.E. gälte es dem wichtigen Fazit einzig bei der ersten Feststellung nachzuhaken, ob *genetisch* das Auslösen des Zweiten Abendmahlsstreits und damit das Auseinanderbrechen der evangelischen Kirchlichkeit nicht schon in der Sache der Reformation *an sich* angelegt war. Nicht der Schweizer Consensus hat die Kluft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen geschaffen, sondern die sich erst allmählich systematisierend entwickelnde theologische wie konfessorische Landschaft. Der Consensus war Ausdruck der gewachsenen Gemeinsamkeiten der Reformierten *wie* der Unterschiede zum Luthertum. Offenbar war aber motivatorisch das Betonen der *Differenz* zur Identitätsgewinnung stärker als dasjenige des Gemeinsamen.

³⁵² So Neuser im HThDG 2, S. 272

³⁵³ PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, S. 262-278

³⁵⁴ Zur Tatsache, dass gerade diese theologische Lehre den Bruch innerhalb des Protestantismus zum Ausdruck brachte, vgl. BUSCH, *Consensus*, in: BSRK 1/2, S. 467

2.5.2 Die Wahl Vermiglis nach Zürich 1556

Am 1. Mai 1556 schrieb Heinrich Bullinger an Petrus Martyr in Strassburg und bat ihm förmlich die durch den Tod Pellikans frei gewordene Stelle als *Leser der Heiligen Schrift* an. Kurz vorher war Martyr noch in brieflichem Kontakt mit ihm und Lavater gewesen.³⁵⁵ Doch nun hatten sich die Umstände überraschend geändert. Dieser Brief³⁵⁶ wurde an verschiedenen Stellen immer wieder in Auszügen zitiert und verdient es darum, dass wir im Folgenden auf ihn eingehen.

S. D. Gratulor mihi ipsi, vir clarissime idemque domine colendissime et frater charissime, quod Apologetica mea expositio tibi sic placuerit, quin imo gratias ago domino deo nostro, ad quem unum referenda sunt omnia, quaecunque a nobis fiunt digna laude, atque utinam sapiant aliquando adversarii nostri et de crassa illa opinione sua altercari materiamque exultandi adversariis nostris communibus suppeditare desinant.

Bullinger verwies zuerst auf das Vermigli zugesandte, eben erschienene Büchlein *Apologetica Expositio*, eine Entgegnung auf die Vorwürfe von Seiten der Lutheraner. Es scheint, als hätte Bullinger hier Vermigli bereits das Thema bekannt gegeben, das die beiden dann in den nächsten Jahren beschäftigte. Die Apologie Bullingers war so etwas wie der Auftakt aus Zürich, sich nun schärfer mit der Materie publizistisch auseinander zu setzen.³⁵⁷ Vermigli hatte sich bereits im Brief vom Ostersonntag, 5. April 1556 bei Bullinger dafür bedankt.³⁵⁸

Audisti haud dubie clarissimum et sanctissimum virum d. Conradum Pellicanum, coniunctissimum fratrem nostrum, ipsa resurrectionis dominicae die migrasse ad dominum. Fuit hic Hebraicae linguae in schola nostra professor et d. Theodori Bibliandri collega in expositione Veteris testamenti. Iam ergo, cum de alio viro bono in

³⁵⁵ Brief an Lavater vom 4. April 1556, LC 1583, S. 1115

³⁵⁶ StAZH E II 342, S. 323 – vgl. BibPMV, S. 175 mit der *falschen* Signatur!

³⁵⁷ Vgl. HANS CHRISTIAN BRANDY, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen 1991 (BHTh 80), S. 54f. beschreibt die Vorgeschichte und den Schriftwechsel. – Vgl. HBW 1, S. 149ff. (Nr. 315–319) über die Editionen von Bullingers *Apologie*

³⁵⁸ StAZH E II, 359, 2951. Er signalisiert in diesem Brief, dass er mit Bullinger übereinstimme, sieht aber auch deutlich den konfessionellen Frieden bedroht.

optimi viri demortui locum surrogando consultatum est, principio quidem a deputatis, mox ab integro collegio semper concordibus suffragiis designatus est d. Petrus Martyr, tandem et unanimitate ne uno quidem dissentiente electus. Res pro more patrio delata est ad amplissimum senatum reipublicae nostrae, qui et ipse votis concordibus electionem approbavit et confirmavit. Scribit is ad clarissimum reipublicae Argentoratensis senatum, orat, ut bona cum ipsorum gratia liceat tibi vocationem sequi divinam atque legitimam. Idem scriptis ad te quoque literis te vocat et omnem humanitatem pollicetur. Mihi quoque a fratribus iniunctum est, ut totius collegii fratrumque nomine te vocem atque adeo obtestaret, ne ad tui amantissimos venire dedignareris. Id quod praesentibus literis facio hortorque, ut venias et mentes omnium potius respicias tibi devotas prorsus quam verba non pro dignitate rei loquentis aut scribentis expendas.

Bullinger ging davon aus, dass Vermigli vom Tod Konrad Pellikans an Ostern 1556 vernommen hatte. Weil er vorsondieren musste, waren in der Zwischenzeit fast vier Wochen vergangen.³⁵⁹ Nun kannte er ihm, nach einem kur-

³⁵⁹ Vgl dazu die Ratsmissiven in StAZH B II 94, S. 26: „Sonntag, 30. Aprilis Anno 56, // [...] H[err] Lavater Burgermeyster // und beyd Rath // Uf abgang Herr Cuonrat Pellicanem hand // die gelerten Herr Doctor Peter [unleserliches Wort durchgestrichen] // Martyr jetzt zû Straßburg ~~für~~ an derselben statt zû einem Leser Hebraischen sprach und // Heilig gschrift fürgschlagen, die // er(s) letzgen zû versehen.“ – Sowie die (schwerer lesbare) Notiz im Missivenband StAZH B IV 20, die offenbar eine Kopie des Schreibens an den Strassburger Rat darstellt: „Unsern früntlichen geneigten willen und alls // gût [...] Erwürdiger hochgelerter liebe und ge-// sonderer, uff absterben unsers [?] geschätzten lieben // Bürgers herr Conrat Pellicanen, gewäßnen läsers // der hebraischen spraach, in Heiliger biblischer // Gschrift, sind unsere herren allhie an derselben // statt, enes andern sonders notturfftig. Die-// will dann [...], durch göttliche gnad dieser Sprach // traffen(t)lich wol [...], und unsere glerten zû // üch in sondere hohe und willen für mängt// lichen, tragent, und üch zû göttlicher Lektion // ußerwelt, haben sie uns zû erlangung Irer // bitt und früntlichkeit fürgschrift, zu unser lieb // und gût fründ, ein ersamen oberkeit by üch zû // Strassburg angesücht. Und ouch umb dis // schryben an üch [unleserlich] erbätten. So nun Ir uns // trääffentlich wol und [Gekritzel] berüempt. Und Ir hil-// tan dort, [zwei Worte] uns, umb ein eerliche besoldung // dienen mögen. Ist deshalb zû fürderung // und [...] Göttlicher eer und warheit, // unser früntlich bitt an üch, Ir wellind disen // dinst hiermitt von uns annämen, und für // derlich alhaar zû

zen Hinweis auf die Aufgaben des Verstorbenen, nämlich gemeinsam mit Theodor Bibliander das Alte Testament zu erklären, mitteilen, dass das ganze Lehrkollegium ihn einstimmig und völlig eindeutig als designierten Nachfolger vorgeschlagen hatte. Diese Sache war für die Stadt Zürich überaus wichtig und wurde darum der Obrigkeit vorgetragen, die ebenfalls einstimmig diesem Vorschlag zustimmte und ihn bestätigte. Bereits wurde dies auch dem Strassburger Rat übermittelt mit der Bitte, ihn ziehen zu lassen.³⁶⁰ Im Namen seiner Brüder unterstrich Bullinger, dass dieser Ruf tatsächlich vom ganzen Kollegium und seine Brüdern, wir denken da an die italienisch sprachigen Flüchtlinge, kam. Es scheint also, dass Bullinger sowohl um die Angebote aus Genf wie auch um dasjenige aus Heidelberg wusste.

„Sunt quidem innumera, quae te ad recipiendam hanc conditionem oblatam invitare possunt, inprimis vero divina, legitima et concors electio, deinde quod liberatus aliquando a contentione et tibi infestis symmistarum animis illorum aggregaris collegio, qui te amant et contentiones oderunt. Habebis hic et invenies veterem tuum amicum et fratrem Bernardinum, habebis et invenies Italicam ecclesiam, qualem te non putto ullam inventurum in Germania. Eris in vicinia Italiae, ut, si quid agere volueris cum tuis illis, commodius hinc possis quam aliunde. Habebis et stipendium satis liberale ac munificum. Labores sustinebis non graves; habebitur ratio aetatis tuae; si aegrotare tibi contigerit, non erit hoc tibi fraudi, et si senio confectus tuae confessioni impar adeoque tibi et aliis inutilis fias, portio canonica, hoc est stipendium tuum nihilominus ad ultimum usque terminum vitae manet. Audisti alias ab aliis Tigurinos inter omnes Helvetios non extremum in

unns ziehen, Gütter Hoff // nung üch sölle die Competentz derselebn angewiis // syn, ouch all[?] [...] eer und liebe, erwysen (?) // unnd zûgefügt // werden. Den dem erzöigen Ir ungezwifelt, ein // Göttlich wort und uns ein sonder wolgefäl-// len daß stadt uns und üch ganz willig // zûgeschriben. Glyche [...] gäben wir // an ein ersamen Raath by üch gethan, der // Zûversicht, es werde üch irerhalb bewilligt und zûglassen. Üch hirmit Inn Gottes // Schutz herbergende [?], Dat. Sontags den letsten Aprilis Anno 1556, Burgermeister und Rath der Statt Zürich // Dem Erwürdigen und [...]gelerten Herr Petro // Maryri, doctor , und dieser zyt wonnhafft zû // Straßburg, unserm lieben befänden.“

³⁶⁰ Vgl. die obige Anmerkung!

humanitate locum observare. Sunt aliae commoditates innumerae, quae commovere possunt, ut ad nos concedas. Si rebus tuis compositis ad festum d. Ioannis Baptistae adfueris, satis mature adfueris.”

Sodann zählte Bullinger auf, was Vermigli in Zürich erwarten würde und er scheute sich nicht, dabei möglichst verlockend zu wirken: Unzählbar³⁶¹ sind die Gründe, die Petrus Martyr überzeugen sollen: Einmal die *divina, legitima et concors electio*; dann von missliebigen Kollegen befreit zu sein und in ein Kollegium einzutreten, das ihn schätzen und Spannungen vermeidern würde. Dann werde er auf seinen Freund Bernardino Ochino und auf eine italienischsprachige Gemeinde treffen, wie sie kaum in ganz Deutschland zu finden wäre. Sodann betonte Bullinger die Nähe zu Italien, was indirekt auf die Handelswege der Stadt Zürich schliessen lässt. Es wird ein ausreichendes, gar ansehnliches Gehalt versprochen (*stipendium satis liberale ac munificum*). Die von ihm verlangte Arbeitslast schliesslich sei nicht sehr gross, denn auf sein Alter werde Rücksicht genommen. Sollte er krank werden oder aber aus Gründen des Alters nicht mehr arbeitsfähig sein, so bliebe ihm die *portio canonica*, also die Pfründe bis an sein Lebensende, erhalten.³⁶² Sodann weist Bullinger selbstbewusst darauf hin, dass

³⁶¹ Vgl. die impliziten Zitate aus 1. Kön 4,20 & 2. Chr 1,9: “Juda et Israël *innumerabiles*, sicut arena maris in multitudine: comedentes, et bibentes, atque laetantes.” – „Nunc ergo Domine Deus, impleatur sermo tuus quem pollicitus es David patri meo: tu enim me fecisti regem super populum tuum multum, qui tam *innumerabilis* est quam pulvis terrae.“

³⁶² Genau diese Frage wurde – unter anderen Vorzeichen – im August 1545 im Zug der immer wiederkehrenden Streitigkeiten zwischen Stift und Antistes auf der einen Seite und dem Rat auf der anderen Seite diskutiert. Es ging um das Gehalt von Georg Binder, der Schulmeister gewesen war. Er hatte als Ruhestandsgehalt eine Chorherrenpfrund *usque terminum vitae* erhalten, nicht zuletzt auch, weil er noch seinen alten Vater zu versorgen hatte. Nun war der Sohn vor dem Vater gestorben und damit die Pfrund erloschen. Der Vater klagte nun, da er nach dem *Heimfall* der Pfrund an das Studentenamt, keine Einkünfte mehr hatte. Das Stift hingegen machte darauf aufmerksam, dass zwar der alte Hans Binder unterstützt, diese Gelder jedoch nicht aus dem Studentenamt ge-

die Zürcher unter den Schweizern nicht zuletzt wegen ihrer Menschlichkeit bekannt seien, und meint damit natürlich die Aufnahme und die Duldung der Locarner Glaubensgeschwister und die damit verbundenen unvermeidlichen Konflikte. Schliesslich bitte er ihn, doch bis am Fest Johanni die Angelegenheiten zu regeln.³⁶³

„Sed dum haec scribuntur, offeruntur literae a d. Vergerio significantes te vocari aut invitari ab illustrissimo principe Heydelbergam, ut ibi profitearis. Afflixit me atque alios nostros hoc nuncium non parum; verum; dum propius singula expendo, spem rursus concipio, fore ut ad nos potius concedere eligas quam Heidelbergam. Didicisti in Anglia, quid sit uni alicui principi inservire, atqui iuvenis erat serenissimus Eduardus; Palatinus senex atque adeo, qui alterum pedem iam habet in cymba, quod dici solet, Charontis.³⁶⁴ Scis, quantus mutationes secum trahat mors principis, expertus es, quantis laboribus obnoxium sit inservire universitatibus, atqui tuam illam aetatem iam diu nimis adflictam laboribus sublevatam oportuerat, non aggravatam magis ac magis. Non nescis principes imperii pendere plus nimium a Caesaris nutu et pro huius edictis multa mutari in ecclesiis Germaniae. Si ad vos veneris, eris in gente libera, quae nihil negotii habet cum Caesare et cum versipellis imperii comitiis. Hanc religionem, quam haec ecclesia recepit ante annos 30, retinet etiam hodie et abhorret et abhorruit semper a novationibus et altercationibus. Non puto homini pio et piarum literarum studioso obvenire posse bonum praestantius, quam si libertate frui possit vera et habitare inter amicos, imo inter amicissimos eius. Hoc ipsum nunc tibi evenire posse vides. Non est ergo, quod pluribus tecum agam. Omnes te oramus, ut ad nos, tui amantissimos venias; pollicemur, quod et praestabimus, tibi omnem humanitatem et benevolentiam. Saluto te omnium nomine. Dominus noster Iesus Christus animum tuum commoveat et adigat, ut venias. Vale aeternum. Tiguri calendis maii anno 1556. Bullingerus tuus.“

nommen werden dürften, da dieses explizit für die Belange der Schule und der Ausbildung bestimmt seien. BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 123f.

³⁶³ Gemeint ist damit sicher, dass Vermigli, unter Einbezug des Schreibens der Zürcher an den Rat von Strassburg, bis am 24.6.1556 die Entlassungsurkunde von Strassburg hätte erhalten und nach Zürich umziehen können.

³⁶⁴ Offenbar spielt Bullinger hier ganz bewusst – ob ironisch oder ernsthaft – mit dem humanistischen Adressaten: Ottheinrich steht mit einem Fuss bereits im Nachen Charons, der ihn über den Styx fahren soll...

Von Pier Paolo Vergerio³⁶⁵ hat Bullinger erfahren, dass Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz Vermigli nach Heidelberg berufen möchte. Offenbar hat diese Meldung nicht nur Bullinger aufgeschreckt. Etwas maliziös, aber in der Einschätzung sicher richtig, weist der Antistes darauf hin, dass Vermigli in England erfahren habe, was die Abhängigkeit von einem Fürsten für die evangelische Sache bedeuten kann: Eduard VI. war jung, Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz hingegen ist ein alter Mann.³⁶⁶ Damit war aber, und das ist der Punkt, das

³⁶⁵ Vgl. den Briefanfang. Pier Paolo Vergerio war ursprünglich päpstlicher Nuntius in Wien, warb dann für Papst Paul III. in Deutschland für das Konzil. Anschliessend wurde er zum Bischof von Modruš (heute Erzbistum Rijeka-Senj, Kroatien) und Capodistria ernannt. Nach seiner Konversion zum Protestantismus wurde er Pfarrer in Vicosoprano. Umtriebige Versuche, eine eigene italienischsprachige evangelische Kirche für die Bündernischen Gebiete zu gründen, machten ihn zu einer der schillernd-irisierendensten Figuren des 16. Jahrhunderts. Zeitgenossen bewunderten seinen Einsatz oder hassten ihn ob der spalterischen Tendenzen. Praktisch zeitgleich mit den Locarner Flüchtlingen kam Vergerio nach Zürich und geriet sogleich in Konflikt mit der neuen italienischsprachigen Gemeinde. Vgl. RGG⁴ 8, Sp. 1006, art. *Vergerio* – BBKL 12, Sp. 1242-1256 – ANGELIKA HAUSER, *Pietro Paolo Vergerios protestantische Zeit*. Tübingen 1980 (Diss) – MEYER, *Die evangelische Gemeinde zu Locarno*, Band 2, S. 8f. – BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 96-98, S. 284-287 – Fulvio Tomizza hat Vergerio ein Denkmal gesetzt in seinem Roman, der zwischen dem Ende des 2. Weltkrieges und dem denunziatorischen 16. Jahrhundert unter venezianischer Herrschaft hin und her springt in: DERS., *Das Böse kommt von Norden. Die Geschichte des Pier Paolo Vergerio. Bischof, Ketzer, Reformator*. Köln 1988

³⁶⁶ In der Tat verstarb Ottheinrich bereits am 12. Februar 1559 in Heidelberg im Alter von knapp 57 Jahren. Immerhin war der Einsatz des Wittelsbachers für die Reformation wie auch für die Wissenschaften und die Kultur legendär. Insbesondere fällt ihm das Verdienst zu, die Universität Heidelberg reformiert zu haben. Vgl. DBE 7, S. 523 – KLAUS REICHOLD, *Der Himmelsstürmer. Ottheinrich von der Pfalz-Neuburg (1502-1559)*. Regensburg 2004, S.192f. (190-197), 207 – MICHAEL HENKER, *Die Einführung der Reformation im Fürstentum Pfalz-Neuburg*. In: BARBARA ZEITELHACK (Red.), *Pfalzgraf Ottheinrich. Politik, Kunst und Wissenschaft im 16. Jahrhundert*. Regensburg 2002, S. 142-152 – Siegrid Westphal, Ottheinrich und die Anfänge der Kirchenzucht in Pfalz-

Werk der Reformation der Universität Heidelberg wieder aufs Höchste gefährdet. Zürich hingegen, das sich, wie Thomas Maissen zu zeigen versteht,³⁶⁷ von der Reformationszeit an als Republik zu titulieren verstand und dahingehend auch seine Geschichtsschreibung gestaltete, bot eine gewisse Gewähr, dass das Reformationswerk nicht von kurzer Dauer sein würde, sondern immerhin sich in den vergangenen drei Jahrzehnten gefestigt und bewährt hatte. Möglicherweise spielte dabei auch die Tatsache mit, dass eben erst die zweite Sessionsreihe des Trienter Konzils zu Ende gegangen war und die reichsrechtliche Stellung der Eidgenossenschaft, insbesondere der reformierten Stände, immer noch unsicher und je nach Allianzmöglichkeit von altgläubigen Nachbarmächten abhängig war. Darum unterstrich der Zürcher Antistes im Schreiben an Vermigli, dass zumindest in Zürich selbst Festigkeit und Dauerhaftigkeit der Reformation vorerst garantiert und, soweit das überhaupt möglich war, *Sekurität* gegeben war. Darum meine ich erwähnte Bullinger auch den Kaiser; man kann darin, natürlich nur sehr bedingt, eine frühe Form von nationaler Emanzipation *avant la lettre* sehen, unter den Vorzeichen eines Religionskonflikts, wo vom Kaiser keine Lösungen mehr erwartet werden konnten und den dieser letztlich aus der Kontrolle verloren hatte. Ähnlichess wird sich wenige Jahre beim Religionsgespräch in Poissy abspielen; hier, 1556, waren die Fronten im Reich gezogen. Darum betont Bullinger, dass Vermigli in Zürich eine andere Situation antreffen werde.

„Caeterum, si operam tuam omnino impendere volueris principi in reformanda ecclesia et schola Heydelbergensi necdum addixisti te principi, age postula a clarissimo huius urbis senatu, ut tibi spatium aliquod concedatur, te venturum deo volente ante hyemem. Postula scriptis literis a collega tuo d. Theodoro Bibliandro, ut ipse interea utriusque munere fungatur, sicuti nunc ad festum usque Ioannis vices obit optimi viri d. Pellicani. Expectabimus, donec hoc perfeceris; sed et vera et sancta excusatione apud principem uti poteris; scis enim te operam tuam prae aliis addixisse nostrae ecclesiae per literas ad me scriptas, cum redires ex Anglia. Verum vale et veni.

Neuburg. In: BARBARA ZEITELHACK (Red.), *Pfalzgraf Ottheinrich. Politik, Kunst und Wissenschaft im 16. Jahrhundert*. Regensburg 2002, S. 153-175

³⁶⁷ MAISSEN, *Die Geburt der Republic*, S. 313ff.

Ipse d. Theodorus, cum haec illi lego aut recito, pollicetur se libenter inservitum tibi, modo tu aliquamdiu inservias Christo in schola Heydelbergensi, modo ad nos tandem concedas. Salutat te singulariter et orat, ne aegre feras, quod ipse non scribat; per me scribit. D. Petro Martyri.³⁶⁸

In einem *Postscriptum* bietet Bullinger Vermigli gar an, dass er sich beim Rat der Stadt dafür einsetzen würde, dass dieser ihm einen Zeitraum einräumen würde, um für die reformierte Kirche und die Universität Heidelberg tätig sein zu können. Allerdings wünschte er, dass Vermigli vor dem Winter nach Zürich käme. Nochmals unterstreicht Bullinger, dass er hoffe, dass Martyr dies im Sinner der Zürcher regeln könne und dass Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz die Entschuldigung, die *vera et sancta excusatio*, akzeptiere. Und er versichert ihm, dass sein Werk, wie es ihm schriftlich vorliege, seit seiner Rückkehr aus England, vor allen andern in der Zürcher Kirche, Beifall gefunden habe. Gewiss meint Bullinger darin in erster Linie seinen Briefverkehr, aber eben auch den inzwischen publizierten Kommentar über den ersten Korintherbrief. Implizit gehen wir davon aus, dass auch in dieser Zeile der wieder aufgebrochene Abendmahlszwist den Hintergrund bildet. Zweimal noch bietet er ihm die Hilfe Biblianders an, dem er den Brief selbst vorgelesen habe.³⁶⁹

³⁶⁸ Transkription freundlich überlassen durch Dr. Doris Klee, Heinrich Bullinger Briefwechseledition, Zürich. Erscheint in HBBW zum Jahr 1556

³⁶⁹ Etwas irritierend ist vielleicht der Schluss, wo Bibliander Peter Martyr Grüße überstellen lässt und ihn bittet, ihm nicht übel zu nehmen, dass er selbst nicht schreibe. Was die Hintergründe wohl sein mögen? Die zusätzliche Belastung durch den Tod Pellikans, oder das Bestreben, Bullinger nicht in den Rücken fallen zu wollen, also dem Antistes den Vorrang bei der wichtigen Berufung zu lassen? Oder soll man trotz aller gegenteiligen Beteuerungen dies schon als Vorzeichen auf den späteren Konflikt lesen? Das Verhältnis zwischen Bibliander und Martyr ist, zumindest aus heutiger Distanz, von einem beinahe schon eklatanten gegenseitigen Rücksichtnehmen geprägt, in der Begrüßungsrede Martyrs wird dies wieder klar werden. Ob hinter so viel gegenseitiger Rücksichtnahme mehr steckt? Wir wissen es nicht.

Die Antwort folgte am 7. Mai 1556 in einem auf Deutsch gehaltenen Schreiben an den Zürcher Rat, das wohl ein Strassburger Mitarbeiter für Martyr verfasst hat:³⁷⁰

„Fürgelibte brüder im herren Jesu Christo, Ich hab üwer früntlich und chri-//
stenlich schriben empfangen, und daruß verstand, daß ir miner wol und // flyßig ge-
dacht habend, als ir einen anderen an deß frommen gottsäligen // alten mans, herren
Pellicani statt habend verordnen wellen. Und zwar // so weiss ich, daß ich so große
Eer keins wägs verdienet hab, doch so // gib ich üwer tugent und Christenlichem
gmüt alles das zů, das ir so // früntlicher wyß gesch[riben ?] haben. Deßhalben ir nitt
zwyflen söllend, // dann daß mir üwer berüffung ganz angemem gwäßen sie, Aber //
unsere Schül hatt sich sampt dem Rat [?] derselben tröffentlich beschwärt. // Deshal-
ben mich iren vil dwerch mängerley wäg understand [?] haben // abzeschreiben, da-
mit ich üch, die ir mich berüffend, nit bewillige. // Dissmal ich aber die verglichung
und einnigkeit der religion und glou-// bens größer und höher achten, dann alle an-
dere ding, so beharren ich // in minem für[h]abemen [?]. Und als ich von einem Eer-
samen Rat ge-// fraget ward, was min will und meinung sye, hab ich nit verhalten, //
sonder innen zůverston geben, daß mir am liebsten sin werde, wenn // sie mir frünt-
lich verlond laßind. Zwar nitt darum, daß ich // nitt irer gůthaten ingedenk, oder
sampt undankbar sye. Dann ich // wol erkennen kann, wie vil ich dißer Statt zodien-
nen schuldig bin. // Von welcher ich mich ouch keins wägs ließe hinreißen, wenn ich
// mich in der Leer von den Sacramenten nitt iren predicanten angli-// chen könnte.
Diewyl aber deßelben halb kein hoffnung ist, hab ich // bezüget, daß ich begäre an
das ort zefaren, dahin ich von minen // fürgeliebten brüederen berüfft werde. Hab
mich ouch mitthin [?] zů durch sölichem anlaß gägen einen Eersamen Rat peklagt,
daß unße-// re leer von deß herren Nachtmal allhie in dißer Statt von den // Predi-
canten der gestalt one alle maaß und Scham verschreyt wärde, // und daby gemäldet,
es nemme mich wunder und bekümmere mich // ouch, daß sy nieman in irer Schül
von dißem artikel offentlich // leeren und disputieren ~~laßind~~, und aber hienäbent in
den Kilchen // so angefochtne verbitterte predgnen bestähen laßind. In summa ich ~~ab~~
// hab von dißer sach zwey malen selbs zůgägen, und ettliche mal // durch andere
mittler und underfrager mitt innen gehandelt, und // ganzlich verhofft, es möchte die

³⁷⁰ ZBZ Ms F 60, 396r-v, Brief an den Zürcher Rat vom 7. Mai 1556. Die Handschrift ist eindeutig nicht die Vermigli's, auch Sprache und Wortwahl machen einen etwas rustika-
len Eindruck. Es ist aber m.E. der einzige erhaltene Brief Martyrs in zeitgenössischer
Übersetzung, resp. möglicherweise der einzige deutsche Brief überhaupt von ihm.

sach innert dißer vier tagen außgeführt // werden. Aber uff hütt datum hatt mir ein Eersamer Rat // geantwortet, sy könnind wol erkennen, daß ich nitt geringe ursa-// chen habe, von innen verlond zebegären, doch so bedenke[n] sy, daß in so // wichtiger sach nüt sölle gâcher[?] und unbedachter wyß fürgenommen wärd[en]. // Und mich deßhalben gebätten, daß ich der endtlichen anwort noch ein // Monat lang willigkeit erwarten welle. Mitt Zûsag und verheißung, // daß sy mir einstwänders [?] mitt sölchem gelingen begägen wellind, daß // ich nitt rüwiger gwüßne by inen bleiben möge, oder mir erlauben // mich nach minem begären zû üch zeverfügen. Welches ist einen // Eersamen Rat (dem ich dann vil gûts schuldig bin, und in wel-// chem ich weyß vil unserer meinung und gloubens sin.) mitt keinen Eeren hab können abschlahen. Diewyl sy ouch möchtend, // sy [2 Wörter unverständlich], um welcher willen sy mir uff diß mal kein // endtliche anwurt gäbind könnndtind. Deshalben ich im söchen // verzug ürem begären nach verbilliget hab, doch nitt one be-// schwärd und unwillen. Doch so will ich, daß ir wol zemût // sygind, dann ich nitt underlaßen wird alles vermögen anze-// wänd, damit üwere berüffung nitt hindersich gange. Ein monet // ist bald verschinnen. Deßhalben ich mich üwerern begären nach // wird uff Johannis zû üch verfügen, so es auch Gott will, wel-// cher dann (als ich hoff) gnad gäben wirt, daß die sach außge-// machet wärde. Ich hab ouch einem wyßen und dapferen Rat von // Zürich geschriben, mitt was hohem dank ich diße berüffung anneme. // Doch so bitt ich üch, ir wellind sömtliche in minem namen noch // flyßiger außrichten. Hirmitt danke ich ouch minen fürgeliebten // mittbrüedern, welchen ich fast gern einen jeden besonders geschriben // hette, hab es aber geschäftten halb (diewyl ich alle stund dißer sach // halben von minen gûten fründ und gönneren überlauffen wird) // dißmal nitt thûn können. Wellind mich deßhalben by inen // entschuldigen, dann ich inen, sobald mir mûglich ist, antwurte[n] // will, oder fillicht selbs können, es dann sy selber meinend. Auch // hab üweren botten zwey tag ufgehalten, fillicht lenger dann mir // gebürt habe. Doch ist es darum beschähen, daß ich vermeint, es // möchte die sach inner dißer dryen tagen außgemacht werd. Bitt // üch deßhalben, ir wellind dißen verzug zû gûtem ufnemen, und // verschaffen [?], daß er mir nitt belanget werde. Datum // zû Straßburg, uff den vii tag Meyens, 1556. // Der üwer imb Herzen, Petrus Martyr.“

Ich weiss nicht, inwieweit Vermigli selbst dieses Schreiben diktierte, dem Duktus und der Wortwahl nach scheint es, dass der Schreiber relativ frei formulierte. In der Tat schreibt aber auch Josias Simler in seiner Oratio, dass Martyr die Berufung sehr willkommen war, habe er doch die Unausweichlich-

keit der neuerlichen Auseinandersetzungen über das Abendmahl gesehen.³⁷¹ Am 7. Mai richtete sich Martyr selbst auch an den Zürcher Rat und wiederholte nach Beileidsbezeugungen und grossem Dank für die anerbundene Stelle die Schwierigkeiten mit dem Strassburger Rat. Dieses Schreiben scheint wohl aus seiner eigenen Feder zu stammen.³⁷² Auch gegenüber dem Zürcher Rat erwähnte Vermigli die Streitigkeiten in der Sakramentsfrage³⁷³ und meinte implizit die ihm vor drei Jahren auferlegte Pflicht, sich weitergehenden Äusserungen zu enthalten. Immerhin hatte er sich, wie erwähnt, auch der *Confessio Augustana* verpflichtet und sich seither daran gehalten, wenn auch seine Position in den Briefen an die Zürcher und Calvin klar war. Der Strassburger Rat versprach, in einem Monat Vermigli Antwort zu geben.³⁷⁴ Offenbar hatte Martyr zuvor den Rat in Strassburg nicht nur um die Entlassung gebeten, sondern auch, falls ihm diese nicht gestattet würde, ihn von seinem Schweigegebot zu entbinden. Er schrieb dies im Brief an Calvin Ende Mai³⁷⁵, und Simler berichtet darüber breit, denn es fehle die Freiheit zu lehren, zu disputieren und zu schreiben.³⁷⁶ Nicht umsonst verlangte er vom Strassburger Rat ein Recht, sich zu Fragen äussern zu dürfen, für die andere berühmte Männer ihr Leben gelassen hätten. Es ist klar,

³⁷¹ SIMLER, *Oratio*, S. 18r: „Fuit haec vocatio Martyri gratissima: quamvis enim Argentoratem Rempublicam amaret, et ei se multa debere agnosceret, quia tamen controversiam hanc Sacramentariam quotidie maiori anomorum acerbitate agitari videbat, gaudebat sibi occasionem datam esse, qua se posset turbis eximere.“ Auch wenn wir bei Simler immer einrechnen müssen, dass er aus dem Rückblick schreibt, so können wir doch heraushören, dass Vermigli hoffte, in Zürich die *controversia sacramentaria* hinter sich lassen zu können.

³⁷² StAZH E I, 3b [lose Akte, Religions- und Schulsachen] vom 7. Mai 1556, 2 Seiten

³⁷³ StAZH E I, 3b, Vorderseite

³⁷⁴ StAZH E I, 3b, Rückseite

³⁷⁵ CR 16 (Nr. 2453), Sp. 142-144, hier: Sp. 143 – BibPMV, S. 178 gibt dazu identisch einen Brief an Bullinger an, was erstaunt, war doch Bullinger schon anfangs Mai davon in Kenntnis gesetzt worden.

³⁷⁶ SIMLER, *Oratio*, S. 18v: „[...] quod videat se hoc tempore non posse apud ipsos habere eam quam cupia docendi, disputandi, et scribendi libertatem.“

dass er dabei an die verfolgten Evangelischen in England dachte, wie auch an die selbst durchlebten Momente, in denen er für seine Wahrheit eingestanden sei.³⁷⁷ Letztlich hiesse das Schweigegebot, ihn seiner eigenen Seligkeit verlustig zu machen (*salva conscientia retinere*) und es würde ihm ein Recht nicht zugestanden, das anderen Lehrpersonen gewährt würde.

Nach Simlers Biografie sah der Strassburger Rat ein, dass letztlich nichts an einer Entlassung vorbeiführen würde, da Vermigli kaum auf die *certis conditionibus* weiterhin zu verpflichten wäre.³⁷⁸ Nach Schmidts Darstellung,³⁷⁹ der sich auf den Briefwechsel mit Calvin stützt, führte das dem Rat ausgehändigte öffentliche Bekenntnis (*quatuor capita*) Vermiglis nun zum offensichtli-

³⁷⁷ Eigentlich konnte das Argument seine Zielrichtung nicht verfehlen, Vermigli rückt den Strassburger Rat, würde er denn seiner Bitte nicht entsprechen und ihn zum Bleiben unter gleichbleibenden Bedingungen verpflichten, in die Nähe Marias I.! – Vgl. SIMLER, *Oratio*, S. 18v: „Ab his n[umeris ?] quorum aliqui ob hanc eandem causam vel ignibus cremari voluerunt, vel adhuc superstites magna cum utilitate ecclesiis Christi praesunt, se non posse nisi graviter coargui, ut vel qui a sententia vera defecerit, quod inconstantiae crimen in homine Christiano minime ferendum sit, vel qui tacitus velit praeterire quae ad salute conducere et necessaria esse non ignoret.”

³⁷⁸ SIMLER, *Oratio*, S. 18v-19r: „Senatus qui Martyrem amabat, et eum certis conditionibus retinere voluisset, cum videret ipsum in hac sentential persistere, sibi vero non itegrum esse hoc tempore hanc quam petebat docent, disputandi, et scirbendi libertatem illi concedere, invite animo eum dimisit.” – in diesem Sinne auch die Bemerkung im Brief von Hotman an Calvin, CR 16 (Nr. 2447), Sp. 134 (Mai 1556)

³⁷⁹ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 186: „Der Magistrat begehrte endlich Martyrs schriftliche Bekenntnis, er wollte selbst sehn, in wie fern der Professor und die Prediger nicht mit einander einig ewaren. Martyr übergab es alsobald, und zwar, wie er sagte, ‚so klar, dass man von Stein sein müsste um es nicht zu verstehn.‘ [...] Gleich von vornher ein musste er diesen [=den lutherischen Predigern] missfallen, denn er stellte den Satz an die Spitze, nur die Gottheit Christi sei allgegenwärtig, nach seiner Menschheit sei Christus nicht überall, sein Körper könne nicht gedacht werden, anders als an einem bestimmten Ort. [...]“ – Johannes Wolf schreibt Martyr am 18. Mai 1556 und unterstreicht nochmals, wie wichtig sein Kommen wäre. Vgl. ZBZ Ms F 41.365, S. 365v-366r

chen Bruch.³⁸⁰ Am 23. Juni, also einen Tag vor Johannis, erhält Petrus Martyr die Entlassung vom Strassburger Rat und unterrichtet davon am 29. Juni Bullinger.³⁸¹ Am 6. Juli schreibt der Strassburger Rat nach Zürich.³⁸² Damit waren

³⁸⁰ CO 16 (Nr. 2479), Sp. 194f. vom Mitte / Ende Juni 1556: „Et ecce tibi, me nihil eiusmodi vel exspectante vel cogitante sum a Tigurinīs evocatus, et cum magistrate nostro de tota ista re graviter expostulandi occasion data est. Ibi nil tacui, ac denique testabar me per conscientiam illic non posse manere, ubi et ab ecclesia haberer alienus, et in schola disputandi de rebus prorsus necessariis facultas non concederetur. Ad haec magistratus respondit, non parum hoc sibi dolere: me tamen hortabatur ut nihil temere statuerem, quod me earum haberent, et quod ad necessaries casus et ad colloquium, si quod institueretur de religione, me decrevissent adhiberi. Atque in summa negarunt se velle tam statim me dimittere. Sumpserunt igitur spatium mensis ad deliberandum, quod ego facile dedi, atque simul ostendi, frustra eos conari me a proposito consilio avertere, nisi liberum facerent ut in ista controversia dilucide atque aperte docerem, disputarem et scriberem. Atque ita discessum est. Submiserunt interea multos, quotquot apud me vel gratia vel autoritate valere putabant, ut discessum modis omnibus dissuaderent. Sed incassum laborabatur. Nisi enim postulata darent, abire prorsus me velle omnibus respondebant Nulli tamen (ut quod est dicam) ecclesiae ministri, citra duos, mecum hoc de re vel ullum verbum fecerunt. Quum deinde postularetur a me ut in pauca quaedam capita contraherent quae essent huius doctrinae articuli quos docere, disputare ac profiteri quum verbis tum scriptis vellem, acquievi et brevi scripto quatuor capita exposui atque paucis confirmavi. Primum, substantialem praesentiam corporis Christi me in coena non agnoscere: secundum, impios ac fide carentes in communione vesci tantum symbolis, corpus vero et sanguinem Domini non sumere: tertium, verba illa: Hoc est corpus meum, tropice fuisse dicta: *quartum, Christi corpus non esse ubique neque simul eodemque tempore in multis locis.* [Hervorhebung MB] Hoc meum scriptum, cuius iam exposui summam, quum domini acceperunt, non solum ipsi legerunt, sed conventui etiam ecclesiastico, cui ego non intersum, dederunt legendum.“ Die Hervorhebung stammt vom Vf., es ist nicht die erste klare Äusserung, wie wir gesehen haben, in der Vermigli gegen die Ubiquität klar Stellung bezieht, doch eine frühe und öffentlich klare. – Vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 73. Zu dem mögl. von a Lasko stammenden Begriff der Ubiquität, DERS., a.a.O., S. 47.

³⁸¹ Vgl. die Briefe in LC 1583, S. 1117 an Heinrich Bullinger (29.6.1556) und an Ludwig Lavater (30.6.1556).

Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich unterrichtet. Kaum eine Woche später, am 11. Juli, erhält er vom Stift St. Thoma, von Probst Johann Sturm und dem ursprünglichen Frauenfelder Petrus Dasypodius, jetzt da selbst Dekan, nebst weiteren Lehrern ein freundliches Zeugnis.³⁸³ Er schreibt am 7. Juli noch an Calvin³⁸⁴ und unterrichtet ihn vom Entscheid des Rates und von seiner baldigen Abreise. Nachdem Martyr den Ruf nach Genf abgelehnt hatte, hätte Calvin ihn wohl gerne für die gemeinsame Sache in Strassburg gesehen, der Umzug nach Zürich muss für ihn in gewisser Weise ein doppelter Verlust gewesen sein. Martyr pflichtet auch bei, dass er kaum Strassburg verlassen würde, wäre ihm das Recht auf freie Lehre, Disputation und Veröffentlichung gestattet worden.³⁸⁵ Allein, dass sollte nicht so sein. Er schreibt am Schluss des Briefes an Calvin:³⁸⁶

³⁸² StAZH E I 3b [lose Akte aus den Religions- und Schulsachen] vom 6. Juli 1556: „So bezügen wir fründtlicher wys Ir wöllind üch Herrn Doctor Petrus umb siner kunst // und [...] willen, güetiglich und mit allen trüwen lassen // [...] sin.“

³⁸³ StAZH E I 3b [lose Akte aus den Religions- und Schulsachen] vom 11. Juli 1556: „Johann Sturmius Propst, Peter Dasypodius // dechan, ouch andere Glerlen und läser im Collegio sankt Thoman zû Straßburg. // D. Petrum Martyr ein glerter der heiligen gstipft, der hatt nitt alleyn zûvor und es das er zum Ängelland berüpft // worden ist, etliche Jar by uns gwäsen, und gläpt, sonders // ouch nachdem er wider da dannen zû uns gezogen, Jetzt in dem dritten Jar abermalen, by uns gewonet, wollicher ist // ein ufrächter [...] tugentlicher und gotsföchtiger mann, // darzû eines großen verstandt und tröpfenlicher ler begaabet, // uns allen angemem, lieb, und zû beree[...], nitt nur von der // tugenden, die wir an im glert, sondern ouch von der Zygnus [?] // fründlichkeit und gütigkeit syner sitten und wandels, ouch // der großen einfelligkeit wegen, die er allwäg mitt unn[...] // hatt, Und darumb ist er von uns mit unserem großen // schmerzten und truren abgeschiden, derhalb gabent wir im // dis Zygnus, des einen lieplichen, glerlen, und gûten mäntschen, // unerfordert, sonders für uns selbs gütwillig mitgeteilt, // und besigelt geben zû Strassburg den 11. Hoümonat im 1556. Jar.“ – paraphrasiert bei SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 187

³⁸⁴ CO 16, Sp. 221f., vom 7. Juli 1556 (Nr. 2494)

³⁸⁵ CO 16, Sp. 221 (Nr. 2494): „Die Ioannis a senatu mihi est data missio, qui tamen fatebatur invito animo se id facere. Cunctati sunt diu : verum denique nil in meis petitionibus

„Nunc vero iacta est alea, neque potest revocari.“

Am 13. Juli 1556 verliess Martyr Strassburg, nachdem er einen Teil seines Hausrats bereits vorausgeschickt hatte.³⁸⁷ Der Abschied wird auch bei Simler beschrieben, leicht dürfte es Vermigli nicht gefallen sein. Am 17. Juli 1556 kam Petrus Martyr nach Zürich, wurde von Bullinger am 20. Juli dem Zürcher Rat vorgestellt und eine Woche später, am 28. Juli 1556, dem Kapitel (den Professoren und Lehrpersonen) präsentiert, das am darauffolgenden 3. August eine Art konstituierende Sitzung abhielt, wo die Lehrverpflichtungen besprochen wurden.³⁸⁸ Anfänglich wohnte Martyr im Antistitium bei Bullinger bis sein Mitarbeiter Julius Terentianus samt Frau und Sohn nach Zürich nachkamen. Begleitet wurde Martyr indessen von John Jewel (1522-1571), dem späteren Bischof von Salisbury:³⁸⁹

illis visum est mihi concedere, quare sum coactus, nisi vellem non sine ignominia et conscientiae vulnere hanc diutius ferre servitutem, discedere. Iam suppellectilia praemisi, abiturus ipse post quatuor aut quinque dies. Schola, quum postremo docerem, suum dolorem multis lacrymis testata est, sed audita causa boni consilium meum abeundi non reprehendunt. [...] Si enim hic mihi esset integra et libera docendi, disputandi et scribendi potestas, nunquam discessissem.”

³⁸⁶ CO 16, Sp. 222 (Nr. 2494)

³⁸⁷ CO 16, Sp. 221 (Nr. 2494)

³⁸⁸ Vgl. unten unter 2.6.5

³⁸⁹ Jewel war Vermigli's Notar und Mitarbeiter in Oxford. Nach dem Tod Edwards VI. verblieb er in Oxford, konnte sich aber nicht mehr halten. 1554 unterzeichnete er die katholischen Glaubensartikel, doch war das „too little too late,“ und er war wie viele *Marian Exiles* zur Flucht genötigt. Er kam nach Strassburg zu Vermigli, zog dann nach Frankfurt und kam wieder zurück nach Strassburg, um dort wiederum als Vermigli's Notar zu arbeiten. Mit ihm zog er wie oben bemerkt nach Zürich. Nach der Thronbesteigung Elisabeths I. zog Jewel 1559 nach England zurück und machte eine glänzende kirchliche Karriere. – GARY W. JENKINS, *John Jewel and the English National Church. The Dilemmas of an Erastian Reformer*. Aldershot 2006 – Vgl. Oxford DNB, art. *Jewel, John* (Lit.) – BBKL 3, Sp. 101f. – RGG⁴, 4, Sp. 503

Tigurum cum venisset una cum Cl[arissimo] viro Joanne Juello Anglo, qui nunc Dei gratia est Sarisburiensis Episcopus: magna gratulatione exceptus est a Senatu, a schola, ab ecclesiae ministris, denique a bonis omnibus.³⁹⁰

Zu den genauen Umständen und Details dieses Empfangs werde ich unten kommen, ebenso zur Frage, ob bei Vermiglis Wahl nach Zürich noch weitere, *innere* Gründe ausschlaggebend waren, also ob über das bereits Gesagte hinaus Facetten seiner Lehrtätigkeit ihn für den Zürcher Rat als besonders attraktiv und passend haben scheinen lassen. Zuvor müssen aber noch die beiden Konkurrenzorte zu Zürich erwähnt werden, auch wenn diese faktisch keine grosse Rolle gespielt haben.

2.5.2.1 Konkurrenz zu Zürich: Genf, Heidelberg und Oxford

Wie bereits oben erwähnt, hatte Calvin Vermigli ein Jahr zuvor im März 1555 gebeten, als Pfarrer für die italienische Flüchtlingsgemeinde nach Genf zu kommen. Vermigli hatte damals abgelehnt mit dem Hinweis, dass er den Strassburgern zu grossem Dank verpflichtet sei und ihn der Rat nicht entlassen würde. Gerne wäre er aber seinen Landsleuten nahe gewesen.³⁹¹ Wir haben auch gesehen, dass Calvin selbst über die Wahl Martyrs nach Zürich nicht eben begeistert war. Bereits Anfang 1557 wiederholte er seine Einladung. Nun bot er ihm nicht nur eine der Predigerstellen für die italienischen Gemeinde Genfs an, sondern auch diejenige eines Professors. Für Vermigli wäre nicht nur die grosse italienische Gemeinde attraktiv gewesen, sondern sicher die Anwesenheit von Celso Martinengo, jetzt Prediger in Genf,³⁹² seinem „Schüler“ und nachmaligem Prior aus Lucca. Zudem war die Gemeinde italienischer Evangelischer in Genf bedeutend grösser als in Zürich. Ohne die im Unterschied zur restriktiven Praxis der Stadt Zürich in Genf relativ rasch ins Bürgerrecht aufgenommenen

³⁹⁰ SIMLER, *Oratio*, S. 19r

³⁹¹ CO 15, Sp. 496 (Nr. 2142)

³⁹² BONORAND, *Reformatorsche Emigration*, S. 90 (Lit.)

Flüchtlinge mitzuzählen, betrug allein die Gruppe der niedergelassenen Flüchtlinge 1549-1554 knapp 1400 Personen,³⁹³ also mehr als das Zehnfache dessen, was Zürich mit den Locarnern aufgenommen hatte. Auch wenn die ältere Historiographie die damit verbundenen Schwierigkeiten weniger klar ausdrückt, es leuchtet unmittelbar ein, dass Calvin gute Gründe hatte zu versuchen, Vermigli für wichtige Aufgaben nach Genf zu holen. Für Vermigli wäre es aufgrund der in Genf weilenden Italiener eine sprachliche wie geistige Nachbarschaft gefunden³⁹⁴ und die sprachlichen Hindernisse wären kleiner gewesen. Calvin ging sogar soweit, dass er Vermigli den biblischen Unterricht völlig zu übergeben bereit gewesen wäre:

Nam vel alternis legemus nos duo, vel quod magis placeret, essetque meo iudicio utilius, totum onus tibi resignabo, quoad tua commoditas feret.³⁹⁵

Das Angebot war mehr als verlockend,³⁹⁶ allein es kam wahrscheinlich zu spät. Calvins Hinweis im gleichen Brief an Vermigli, er möge doch auch die Provinz unterstützen, in Zürich hätte es Theologen genug, war schmeichelhaft, doch der Rat dachte wohl nicht im geringsten daran.³⁹⁷ Man kann davon ausgehen, dass auch Bullinger im Sinne seines Verantwortungsgefühls für das Lektorium nicht wollte, dass Vermigli wieder die Stadt verliess. Auch das nochmalige Gesuch nach Krankheit und kurz darauffolgendem Tod von Martyrs langjährigem Gefährten und Vorsteher der Genfer italienischen Gemeinde, Graf Celso Martinengo im Herbst 1557,³⁹⁸ hatte keine Chance. Zürich, und damit

³⁹³ MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge*, S. 59

³⁹⁴ Zur Gemeinde der italienischen Evangelischen in Genf vgl. MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge*, S. 60-63

³⁹⁵ CO 16, Sp. 404 (Nr. 2591)

³⁹⁶ Vgl. in diesem Sinne auch die Notiz bei SIMLER, *Oratio*, Bl. 20r

³⁹⁷ CO 16, Sp. 403f. (Nr. 2591): „Video quam nunc provinciam sustineas, quam longe pateat laboris tui utilitas, quanti intersit ex insigni schola prodire verbi ministros probe institutos, quam multa loca irrigent qui ex Tigurino fonte defluunt rivi.”

³⁹⁸ SIMLER, *Oratio*, S. 19v: „Altero postquam ad nos venerat anno, Genevae mortem obiit vir clarissimus Maximilianus Celsus Martinenghi Comes, qui Italicae ecclesiae in ea urbe

Bullinger, wachten über ihren Lehrkörper.³⁹⁹ Am 10. September schreibt Bullinger an Beza:

Amplissimo viro D. Petro Martyre carere non possumus: effice ergo ne fratres Italiae re nobis pergant esse molesti. Amamus eos et cuperemus ex animo ipsis obsequi, nisi id postularetur quod praestare non possumus.⁴⁰⁰

Gleichzeitig schrieb er auch an die italienische Gemeinde in Genf. Bullinger musste wohl spüren, dass sowohl die personelle Lücke in Genf wie auch die dort aufgetauchten heterodoxen Meinungen⁴⁰¹ moralisch den Druck auf die Zürcher erhöhten, und auch, dass persönlich Martyr mit dieser Gemeinde aufs Engste verbunden war. Allein er rechtfertigt sich damit, dass Vermigli, der eben erst nach Zürich gekommen sei, seine Arbeit, die er mit Bibliander teilte, nun auf keine Weise bereits wieder niederlegen könne. Wir haben es hier mit einem innerschweizerischen Konkurrenzverhältnis zu tun, das immer wieder in verschiedenen Formen, an verschiedenen Orten und zwischen verschiedenen Städten erscheint. Theologisch war das Verhältnis zwischen Zürich und Genf zwar

praefuerat. Sunt autem in illa ecclesia multi et praeclari viri, qui deserta Italia Genevam tanquam in asylum et tutissimum portum piorum hominum sese contulerunt, atque inter hos multi sunt Lucenses viri primarii ex ea republica, quorum plerique Martyris in Italia discipuli fuerunt, et ipso doctore ad agnitionem Christi pervenerunt. Quamobrem cum alius in locum Maximiliani demortui substituendus esset, summa omnium voluntate et consensus, ardentissimisque studiis Martyr electus fuit, ac seniores Ecclesiae datis ad ipsum hac de re literis, eum non tantum rogabant verum etiam obtestabantur ut hanc vocationem ratam haberet. [...]”

³⁹⁹ Vgl. das offizielle Schreiben an der Zürcher Rat vom 1. September 1557 in CO 16, Sp. 593f. (Nr. 2694) sowie das Schreiben von Viret in Lausanne an Bullinger vom 4. September 1557 in CO 16, Sp. 600f. (Nr. 2698)

⁴⁰⁰ CO 16, Sp. 617 (Nr. 2706)

⁴⁰¹ Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 207f. Es ging im Wesentlichen um den Arzt und Antitrinitarier Giorgio Biandrata sowie um Gian-Paolo Alciati. – Vgl. dazu BONORAND, *Reformatorisches Emigration*, S. 190 (zu Biandrata) & SIEGFRIED WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland 1550–1650*. Berlin 1993², S. 347 (346ff.) – OER 1, S. 151 (zu Biandrata, Lit.) – TRE 5, S. 777–781 (Lit.) – RGG⁴ 1, Sp. 1406

nicht gespannt, aber doch eben unterschiedlich. Gerieten sich politisch immer wieder Zürich und Bern in die Haare, so handelt es sich hier um einen Konflikt zwischen den konfessionellen Zentren Genf und Zürich, wobei zu betonen ist, dass es nicht Calvin und nicht Bullinger waren, sondern die jeweiligen Obrigkeiten, die zu entscheiden hatten. Dass Bullinger dennoch versuchte, die Enttäuschung zu glätten, und dass er für Martyr die Antworten nach Genf schreibt, spricht für seine Qualität als Antistes wie für seine Verantwortlichkeit dem eidgenössischen Protestantismus gegenüber.⁴⁰²

Von anderer Qualität war der zweimalige Ruf nach Heidelberg. Der erste erreichte Vermigli kurz vor dem Berufungsschreiben Bullinger im Frühling 1556 unter dem eben zu kurfürstlichen Ehren gelangten Pfalzgraf Ottheinrich.⁴⁰³ Wir müssen darum nicht weiter darauf eingehen, ausser dass wir festzustellen haben, dass Vermigli bewusst dem Ruf nach Zürich gefolgt ist und nicht demjenigen Ottheinrichs. Das dieser schon bald darauf starb, zeigt, wie heikel und abhängig von den jeweiligen Potentaten die konfessionellen und personellen Entscheide in den Reichsständen waren.

⁴⁰² Schrieb Calvin in seiner brieflichen Bitte an Martyr, doch nach Genf zu kommen, Zürich bewässere mit Theologen alle Gemeinden, so drehte Simler im Rückblick die Argumentation genau um: Jetzt war es gerade Genf, wo soviele berühmte Persönlichkeiten weilten, dass für Martinengo ein Nachfolger aus den eigenen Reihen gefunden worden war, und Vermigli seine neue Stelle darum nicht verlassen musste. – Vgl. SIMLER, *Oratio*, S. 20: „[...] quod viderent se quidem Martyrem hoc tempore absque singulari detriment scholae et ecclesiae non posse dimittere, fratres autem Genevae in ecclesiae Italica habere multos et bonos et doctos viros, quos optime in locum sanctissimae memoriae Maximiliani Celsi possint substituere: ipse quoque huic eorum voluntati et iudicio suam voluntatem libenter accommodavit.” Der Nachsatz zeigt vielleicht auch, wo die Grenzen auch von Vermiglis Einfluss in Zürich lagen, es blieb ihm wohl auch gar nichts anderes übrig, als in Zürich zu bleiben!

⁴⁰³ Vgl. oben Anm. 366

Kurfürst Otttheinrichs Nachfolger hätte Martyr 1561 gerne an die Heidelberger Fakultät berufen.⁴⁰⁴ Auch da zeigte sich Zürich unnachgiebig, obwohl offenbar auch nur ein zeitlich begrenzter Dienst Martyrs für die Pfalz denkbar gewesen wäre. Bullinger war sich sicher einerseits des bereits fortgeschrittenen Alters Martyrs bewusst und wollte ihn nicht unnötig verausgaben. An Stelle Vermiglis wurde der jüngere Zacharinas Ursinus (1534-1584) vorgeschlagen.⁴⁰⁵ Ich vermute, dass auch hierbei Bullinger die treibende Kraft war und er sich so seiner Verantwortung für die reformierten Anliegen über Zürich hinaus stellte.

Nochmals mit ganz anderen Vorzeichen war die neuerliche Berufung Martyrs nach England 1559, als Elisabeth I. den Thron bestiegen hatte. Die Quellenlage ist etwas verworren, es berichten darüber Bullinger in seinem *Diarium*,⁴⁰⁶ Jewel⁴⁰⁷ in seinen Briefen und Simler in der *Oratio*.⁴⁰⁸ Offenbar hat ihm dann auch Jewel indirekt abgeraten, wieder nach England zu kommen,⁴⁰⁹ je-

⁴⁰⁴ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 242f. Schmidt berichtet davon, dass Vermigli gerne nach Heidelberg gegangen wäre, allerdings liefert er dazu keine Belegstelle. Der von ihm erwähnte Brief Calvins an Martyr findet sich nicht in den CO. Vgl. den Hinweis von SCHMIDT, a.a.O., S. 242, Anm. ***: CRENIUS, *Animadversiones historicae et philologicae*. Leyden 1698, Th. 3, S. 144 – Vgl. CO 18, Sp. 195 (Nr. 3250), worin Caspar Olevian (1536-1587) an Calvin schreibt und ihn von seinem Brief an Martyr berichtet und Calvin bittet, doch die Zürcher Kirche um die Entsendung Martyrs zu bitten. Vgl. dazu auch CO 18, Sp. 235 (Nr. 3272) mit der Antwort Calvins. – Zu Olevian und seiner Heidelberger / Pfälzer Zeit vgl. BBKL 6, Sp. 1197-1200 (Lit.) – RGG⁴ 6, Sp. 550

⁴⁰⁵ BBKL 12, Sp. 953-960 auch zum Verhältnis zu Vermigli – OER 4, S. 202

⁴⁰⁶ BULLINGER, *Diarium*, S. 66: „D. Petrus Martyr mense Iulio missis literis ex Anglia et allatis per Iulium revocatur in Angliam, sed negatur a magistrate.”

⁴⁰⁷ ZL, 1, S. 45 vom 2. November 1559 u.ö. – vgl. die irrtümliche Datumsangabe bei SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 221, Anm. **

⁴⁰⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl. 20r: „Quin etiam cum postea annis aliquot interpositis, veteres amici oblatis amplissimis conditionibus ipsum in Angliam revocarent, et adderent, Reginam modo de eius voluntate certa fiat, paratam esse misso ad id legato ipsum in Angliam evocare, rursus ut ante ecclesiae et reipublicae nostra moderatorum iudicio acquievit.”

⁴⁰⁹ ZL 1, S. 46 vom 2. Nov. 1559, Anhang S. 26: „Heri, ubi primum Londinum redii, audivi ex episcopo Cantuariensi te invitari ad nos, et tibi lectionem illam tuam veterem

denfalls hat sich dieser Ruf zerschlagen. Sicher mit Absicht gehen dabei Simler in seiner Darstellung wie auch Bullinger im *Diarium* direkt zu Vermiglis Mission am Religionsgespräch in Poissy weiter. Dass hingegen die Queen in Zürich indirekt um theologische Unterstützung nachgesucht hat, muss die Obrigkeit und auch Bullinger gewiss mit Genugtuung erfüllt haben.⁴¹⁰ Allerdings scheint die Möglichkeit einer Rückkehr Martyrs nach England zumindest unter den englischen Freunden Vermiglis noch längere Zeit für realistisch gehalten worden sein. Martyrs Antworten waren aber klar: An Edmund Grindal (1516/20-1583),⁴¹¹ Bischof von London und später Erzbischof von York und Canterbury, schreibt Martyr am 28.1.1560, er könne Zürich nicht verlassen, denn Kirche wie Obrigkeit sei er verbunden, beiden schulde er Gehorsam. Jewel, Martyrs engster Vertrauter, scheint dies klar gesehen zu haben.⁴¹² Seine weiteren englischen Freunde aus der Zeit des marianischen Exils hofften indessen bis anfangs der 60er Jahre auf eine Rückkehr Vermiglis.

Etwas exaltiert mutet in diesem Zusammenhang der erhaltene Brief Thomas Howards (1538-1572), vierter Duke von Norfolk und typischerweise Vertreter der (altgläubig) Konservativen an.⁴¹³ Sein Name wird zwar nicht genannt,

asservari. [...] Sed novi tuam prudentiam: nostri genium et ingenium insularum. Ea, quae nunc videmus esse inchoate, utinam sint bene *μόνιμα*! Nihil est hodie illa schola deperatus. Putabis te, cum ibi esses, pene lusisse operam: ita in laetissima aliquando segete nunc *infelix lolium et steriles dominantur avenae*."

⁴¹⁰ Vgl. Gwalthers Schreiben an Elisabeth in: ZL 2, S. 3-8 vom 16. Jan. 1559 & Anhang S. 2-5

⁴¹¹ Oxford DNB, art. *Grindal, Edmund*

⁴¹² Vgl. Brief Martyrs an Grindal vom 28.1.1560 in: Anderson, Peter Martyr, S. 510-512 (Nr. 73 der „Lambeth Letters“)

⁴¹³ Brief vom 22.7.1561 in: ZL 2, S. 57-59 (Übers.), S. 34-36 (lat. Teil). Zur englischen Übersetzung vgl. die Anm. 1: „This nobleman is supposed by Strype to have been Thomas, duke of Norfolk, at the instigation of his tutor, John Foxe. This endeavour, he adds, of getting Martyr into England proceeded, no question, from an order made by the archbishop and bishops at Lambeth, where they sat by commission: which was, to raise a contribution out of their own revenues for learned strangerst o be placed readers in the

lässt sich aber offenbar mit einiger politischen Brisanz erschliessen. Auch Howards bittet Vermigli nach England zu kommen, doch Martyr, der sich zu diesem Zeitpunkt, unmittelbar vor der Abreise nach Poisy, zwar über die Bemühungen um seine Rückkehr nach England gerührt gezeigt, ist sich bewusst, dass der Duke im Auftrag anderer handelte. Seine Absage war klar und Martyr dürfte die Hintergründe durchschaut haben. Als Gründe, die ebenso nachvollziehbar wie durchsichtig sind, gibt er an: Seine Aufgaben sind jetzt in Zürich, denn hier hat er seinen Platz gefunden.⁴¹⁴ Zudem verweist er auf sein hohes Alter und dass er sich nicht im Stande fühle, nochmals eine solch lange, teils gefährliche Reise auf sich zu nehmen.⁴¹⁵ Gewiss tat sich Vermigli nicht leicht, wenige Tage später nach Frankreich aufzubrechen, doch war es ebenso klar, dass er sich nicht in die komplexen Auseinandersetzungen um die Einflusssphären im elisabethanischen England einlassen konnte. Die Situation hatte sich entgegen den Hoffnungen kurz nach dem Amtsantritt Elisabeths I. doch gewandelt hin zu einer beinahe konstanten Undurchsichtigkeit wechselnder Allianzen im englischen Konglomerat alt- und neugläubiger Kräfte. Hier war in der Tat kein Platz mehr für den akademischen reformierten Italiener.⁴¹⁶ Die für die Protestanten Englands etwas ruhigeren und sichereren Zeiten nach 1571 hat Martyr indessen nicht mehr erlebt.⁴¹⁷

universities, both for their stipends, and for defraying of their expenses in their journey.“ – Zum Historiker John Strype (1643-1737) vgl. Oxford DNB, art. *Strype, John* und ZL 2, S. ix (Introduction)

⁴¹⁴ ZL 2, S. 35 (lat. Teil): „Verum in praesentia rationes meae sic habent, ut civitati et ecclesiae tigurinae sum addictus, et ideo non mei iuris.“

⁴¹⁵ ZL 2, S. 35 (lat. Teil): „Verum altera ex parte, quae sit constitutio, status, aetasve mea, non minus prudenter quam amanter expendunt, et satis verentur, ne iam gravis annis et quodammodo fractus laborem itineris ferre nequeam, quod satis longum est, verum, et non ubique facile. [...] „[...]“ iudicant itaque multo satius esse, ut hic maneam, quo docendo, scribendo, ac edendo quae fuerim commentatus, ipsis, vobis, et aliis pro mea virili sum adiumento.“

⁴¹⁶ Vgl. dazu unten unter 3.5.1

⁴¹⁷ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 47ff.

2.5.3 Ankunft und Einrichtung in Zürich im Sommer 1556

Als Vermigli in Zürich ankam und er am 20. Juli 1556 dem Rat vorgestellt wurde, bestätigte dieser seine Berufung. Dabei wurde Vermigli nicht bereits offiziell in das Stadtbürgerrecht aufgenommen, aber im Rang doch in etwa der hohen Beamten und Akademikern gleichgestellt.⁴¹⁸ Das zeigt sich daran, dass ihm die Zollkosten erlassen wurden und dass Bürgermeister und Rat offenbar verordneten, dass ihm bereits ein Teil des Gehalts ausbezahlt wurde. Anschließend erst wurde er, acht Tage später, den neuen Amstkollegen des Stifts und der Propstei vorgestellt, d.h. dem Kapitel⁴¹⁹ *präsentiert*, wie es in der zeitgenössischen Amtssprache heisst. Hierbei wurden ihm die *artikel* vorgelesen, auf welche er schwören musste. Es handelte sich offenbar um eine Art Amtseid. Wir denken dabei an die Schuldordnung Bullingers von 1532.⁴²⁰ Denkbar, aber unwahrscheinlicher, wäre auch eine abgewandelte Form des frühen Ordinationsgelübdes,⁴²¹ das Ludwig Lavater (1527-1586) und Johann Baptist Ott (1661-

⁴¹⁸ MÜNCH, *Lebensformen*, S. 88

⁴¹⁹ Kapitel meint hier m.E. die Pfarrrschaft des Grossmünsters, in das die Grossmünsterlehrer inbegriffen waren.

⁴²⁰ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 88 – die spätere Schulordnung datiert von 1560

⁴²¹ Vgl. LUDWIG LAVATER / JOHANN BAPTIST OTT, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*. Zürich (Orig. *De ritibus et institutiones ecclesiae tigurinae* [...]. Denuo recognitum et auctum. Zürich 1702), S. 22 das Examinations / Ordinationsbekenntnis: „Kraft der von Gott und dessen Stellvertreter, der hochgeachteten Obrigkeit, empfangenen Vollmacht übertragen und verleihen wir Euch das Recht, das Wort Gottes lauter zu verkünden, die Sakramente ordnungsgemäss zu verwalten, Brautpaare durch die heilige Einsegnung zu verbinden und die sämtlichen übrigen Aufgaben der kirchlichen Tätigkeit, die der Herr in seinem Wort seinen rechtmässigen Dienern anvertraut hat, zu erfüllen (hier streckt der Antistes seinen rechten Hand aus, um sie gleichsam auf die Häupter der Kandidaten zu legen), im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Treu ist der, der Euch berufen hat; möge er in Euch auch jegliches gute Werk vollenden, auf dass Ihr in der gesamten Prüfung Eures Lebens treue Diener Gottes sein und endlich vom Herrn die frohe Kunde hören möget: Wohl-an, du guter und getreuer Knecht, du bist im Geringen treu gewesen, ich will dich über

1744)⁴²² überlieferten und das unter dem Vorsitz des Antistes jeweils dem Examinatorenkonvent zu schwören war. Hingegen findet sich im Matrikelbuch⁴²³ der Mitglieder des Zürcher Ministeriums kein Eintrag Vermiglis. Dies bedeutet hingegen streng genommen nur, dass er nicht in Zürich ordiniert wurde und keinen Eid vor den Examinatoren schwören musste, was selbstredend einleuchtet.⁴²⁴ Ob er *implizit* einen ähnlichen Rang hatte, immerhin predigte er von Zeit zu Zeit in der italienischsprachigen Gemeinde, ist schwierig zu beantworten, denn offiziell wird er in den Dokumenten immer *professor und låser* genannt. Andererseits werden die Professoren des Stifts auch im Verzeichnis der Zürcher Geistlichkeit mitgenannt. Insofern wurde noch nicht zwischen rein akademischen und ordinierten Personen unterschieden, für den Zweck dieser Art von Hoher Stadtschule hätte sich das auch kaum rechtfertigen lassen.⁴²⁵

Die Reihenfolge bei der Vorstellung Vermiglis ist m.E. entscheidend, zeigt sie doch das Hierarchieverhältnis zwischen Obrigkeit und *Lektorium* besonders deutlich.⁴²⁶ Dazu gehört auch, dass von ihm ein Amts- und Treueeid auf die

vieles erheben, gehe ein in die Freude des Herrn! Amen.“ Dieses Gelübde findet sich aber im Original von Lavater noch nicht, es stammt offenbar aus dem 17. Jahrhundert.

⁴²² BBKL 15, Sp. 851–853 (Lit.) – HLS, art. *Lavater, Ludwig* (Lit.) – HBL 4, S. 635

⁴²³ StAZH E II 457i

⁴²⁴ Wie das, wie oben erwähnt, von Giovanni Beccaria, dem Anführer der Locarner Gemeinde wäre verlangt worden, hätte er das Angebot angenommen, Pfarrer derselben Gemeinde zu werden.

⁴²⁵ Vgl. Verzeichnis der Zürcher Geistlichkeit, StAZH G I 179, Bl. 10v–11r

⁴²⁶ Vgl. KARIN MAAG, *Financing education: the Zurich approach, 1550–1620*. In: BEAT A. KÜMIN, *Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470–1630*. Aldershot 1996, S. 206: „Thus the continuity between pre- and post-Reformation education in Zurich was strong. The major change lay in the increasing role of the magistracy, particularly as the civic authorities also obtained control over the teaching budget of all Latin schools. The ministers and teachers played a vital role in day-to-day educational affairs, but the ultimate decision-making power lay in the hands of the city-councils.“ – Natürlich mit Bezug auf BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 189

Stadt verlangt wurde, den er vor Beginn der eigentlichen Arbeit abzuleisten hatte.⁴²⁷ Gleichzeitig wurde ihm ein Teil der Umzugskosten vergütet. Inwiefern diese Geldzuwendungen aus dem Stift kamen und diesem selbst unterstanden und inwieweit diese von Bürgermeister und Rat gutgeheissen werden mussten, ist schwierig zu beantworten. Ohnehin dürfte bei der Kleinräumigkeit der Zürcher Verhältnisse das eine ohne das andere kaum denkbar gewesen sein. Es heisst dazu in den Akten des Stiftsverwalters Wolfgang Haller:

„Doctor Petrus Martyr // Als dann er an D[omi]ni Pellicani säligen // statt darnach ward , und 9. Julij von strassburg haruf kam, ward er // 13. Julij darnach miner herren präsen-// tiert, die namend In uf für den // Iren einem, liessand im nach allen // Zoll, und liessand die pfläger, für // den vorteil, im siner costen erse-// zen uff der strass. Als 28. Julij, // ward er für verordneten herren für-// sehen in der Propstyg, im die // gwonlichen artical fûrgeläsen, // die er ouch geschworen. Wyter // wurden im verordnen 100 flb // für sin costen von strassburg, von // ergetzlichkeit⁴²⁸ wägen der selbigen. // Am 28. Julij 1556“⁴²⁹

Man hätte Petrus Martyr in Zürich kaum grosszügiger empfangen können. Immerhin bewegte sich der Betrag, den er *für sin costen* erhielt, etwa im Bereich von der Hälfte bis Dreiviertel eines Jahresgehalts eines Grossmünster-Lehrers.⁴³⁰ Dass man ihm zusätzlich auch noch den Zoll erliess, war zwar an und für sich dort nicht ungewöhnlich, wo ein Umzug auf Erbitten der Obrig-

⁴²⁷ Vgl. dazu die Eides- und Verhaltensanweisungen im *Bürgerbuch* der Stadt Zürich. StdtAZH B X 254, 2, S. 5-29 (Kopienband)

⁴²⁸ Vgl. DWB, Neuausgabe, Band 8, Leipzig 1996, Sp. 1768, art. *Ergötzen*: „2. Entschädigen, nach dem 17. Jhdt. rasch veraltend: *etwas Nachteiliges, einen Verlust ausgleichen, Schaden vergüten, ersetzen*“

⁴²⁹ StAZH G I 22, S. 19 – *Acta der herren pflägeren und Anwälten deß Capitels zum Grossenmünster. Ab Anno 1555 biß uff annum 1572 inclusive. Beschriben vom herren Wolfgang Haller, Verwalter des Stifts* – Vgl. dazu die Abschrift identischen Inhalts in StAZH G I 29, S. 38 (Sammelband von Stiftsakten ab 1555)

⁴³⁰ Vgl. zur Unterscheidbarkeit und zur Umrechnung der Einheiten PAUL KLÄUI, *Ortsgeschichte. Eine Einführung*. Zürich 1956², S. 121-127. 1 fl. (Gulden) entsprach 2 £ (flb, Pfund). 1 *Stuck* (frustum) entsprach als *Recheneinheit* 1 flb, also ½ fl.

keit gewünscht und erfolgt war. Es zeigt aber doch, dass der Obrigkeit viel an ihm gelegen war.

Blicken wir dazu auf die grundsätzliche Entschädigungsfrage und werfen wir anschliessend einen Blick zurück auf das Gehalt und die Anstellungsbedingungen seines Vorgängers Pellikan. Dabei gibt es die Schwierigkeit, dass die Besoldungsgrössen und wechselnden Anstellungsbedingungen schwierig zu vergleichen sind und es auch innerhalb der Stadt grosse Unterschiede gab. 1529 wurden beispielsweise die sehr niedrigen Gehälter der Schulmeister (der Lateinschule) und der Professoren auf Zwinglis Vorschlag hin erhöht, so dass das Gehalt der beiden Schulmeister Oswald Myconius (am Fraumünster) und Georg Binder (Grossmünster)⁴³¹ 80 Stuck betrug. Gegen Mitte des 16. Jahrhunderts betrug dasselbe Gehalt dann 100 Stuck, aufgeteilt auf *kernen, haber, wyn und gelt*, gegen Ende des Jahrhunderts stieg das Gehalt auf 135 Stuck bei Johannes Fries dem Jüngeren.⁴³² Je nach Person und Funktion sind aber Unterschiede feststellbar, wenn auch das Kelleramt des Stifts für Ausgleich sorgte.⁴³³ Dabei ist zusätzlich einzurechnen, dass für die Lehrer und Professoren die Naturalien, die bis die Hälfte des Gehalts ausmachen konnten, teilweise wieder umgetauscht wurden, bevor die Empfänger sie erhielten. So sind die in den Rechnungen ausgewiesenen Mengen an Kernen, Hafer oder Wein etwas theoretische Rechengrössen, die noch nicht viel über den tatsächlichen Bezug derselben aussagen, da die Mengen an Naturalien in andere Naturalien, aber auch direkt in Geld umgetauscht werden konnten, auch wenn die frühneuzeitlichen Bürger-

⁴³¹ FIGI, *Innere Reorganisation*, S. 76

⁴³² SPILLMANN, *Zwingli und die Schulverhältnisse*, S. 441

⁴³³ StAZH G II 37.9, *Kammeramtsrechnungen* auf die Jahre 1557 bis 1562 mit relativ wenig Schwankungen – ein ähnliches Bild ergibt sich aus StAZH G II 38.9, *Kelleramtsrechnungen* auf die Jahre 1556 bis 1560. Was hierbei nicht in Rechnung gestellt ist, ist die doch beträchtliche Inflation, resp. der Verlust an Kaufkraft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Tatsächlich fielen die Preise in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts zuerst, um dann vor 1560 anzusteigen und einen Höhepunkt um das Jahr 1575 zu erreichen. Vgl. DANIELA BRAUN (Gest.), *Von altem Schrot und Korn. Münze und Geld im 16. Jahrhundert*. Katalog zur Ausstellung im Schweiz. Landesmuseum. Zürich 1987, S. 15f.

häuser auch in der Stadt auf die Lagerung grosser Mengen an Naturalien eingerichtet waren. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit der Kenntnisse der jeweiligen stark schwankenden Wechselkurse zwischen Naturalien und Geld; Bullinger notiert sich in seinem *Diarium* diese auch regelmässig, in Abhängigkeit von Ernte und Witterung.⁴³⁴

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus dem aus der vorreformatorischen Zeit übernommenen Pfrundsystem insbesondere am Grossmünster. Die Grossmünsterpfründen der Chorherren waren einst allesamt aus dem mittelalterlichen Pfrundsystem erwachsen, das im Prinzip materielle Entschädigungen für geistliche Leistungen verrechnen wollte. Allerdings blieb davon bis im 16. Jahrhundert nicht viel mehr übrig, als eine überaus komplexe Steuerwirtschaft, die im Prinzip nach wie vor für die einzelnen Gemeinden und Herrschaften die Zehntentributpflicht nach den ehemaligen Pfründen bestimmte und diese lange auch noch so verrechnete.⁴³⁵ Zwar wurden von den beiden Archidiakonen des Grossmünsters immer noch zahlreiche Filialkirchen in den Pfrundgemeinden betrieben, allerdings hatte sich schon vorreformatorisch das Gewicht verschoben, die Pfrundgemeinden zahlten steuertechnisch mehr, als ihnen im Betrieb der Filialkirchen zurück erstattet wurde. Nur so konnten Stift und Lektorium ihre Personalkosten decken.⁴³⁶ Die Pfrundwirtschaft wurde beibehalten, die eigentlichen Chorherrenpfründen entwickelten sich zu Recheneinheiten oder modern formuliert in etwa zu dem, was Vollzeitstellen bedeutet.⁴³⁷

⁴³⁴ Vgl. BULLINGER, *Diarium*, S. 49f. auf das Jahr 1556

⁴³⁵ FIGI, *Innere Reorganisation*, S. 82, S. 94ff.

⁴³⁶ FIGI, *Innere Reorganisation*, S. 99ff. mit der späteren Umwandlung in reine Lehen der Stadt zur Finanzierung der Stadtpfarrämter. Figi listet auch die ursprünglichen Pfrundgemeinden mit ihren Filialkirchen und den dazu zuständigen Prädikanten auf.

⁴³⁷ Zum Hintergrund der 24 Pfründen vgl. SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse*, S. 447

Peter Martyr Vermigli hatte als Nachfolger Pellikans das Anrecht auf die sogenannte Hofmannsche Pfrund.⁴³⁸ Da aber Pellikans zweite Ehefrau, die Witwe Elsa Kalb,⁴³⁹ Anrecht auf den sogenannten *Nachgenuss* hatte, war die Hofmannsche Pfrund noch besetzt, resp. nicht an das Stift heimgefallen. Das heisst, neben dem Lohn *pro rata temporis* bis zum Todestag ihres Ehegatten Pellikan erhielt sie noch einen weiteren Anteil von derselben Chorherrenpfründe. Die Länge des Nachgenusses wurde jeweils verordnet, betrug in der Regel aber ein halbes Jahr. Dies war bereits beim Stellenantritt Pellikans so,⁴⁴⁰ später im Falle von Vermiglis Tod sollte dies ebenfalls so gehalten werden und Martyrs Witwe Catharina Merenda ein halbes Jahr zusätzlich ausbezahlt werden.⁴⁴¹

Weil Vermigli erst im Juli nach Zürich kam und der erste Zahltag Johannis Baptistae bereits vorbei war, die Hofmannsche Pfrund jedoch wegen des erwähnten Nachgenusses auch nicht zur Verfügung stand,⁴⁴² musste für ihn eine

⁴³⁸ Zurückgehend auf den Chorherr Konrad Hofmann, siehe oben! – FIGI, *Innere Reorgansiation*, S. 116 (Tabelle) – Nach ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 22, betrug 1525/26 die reguläre Pfrund 100 Stuck – SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse*, S. 442 – zu Chorherr Hofmann siehe: JOSEF BRÜLISAUER, *Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns*. In: Zwa 23, 1996, S. 11-62 (Lit.) – ALFRED SCHINDLER, *Die Klageschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli*. In: Zwa 19,1, S. 325-359 – eHLS, art. *Hofmann, Konrad* – HBLS 4, S. 265

⁴³⁹ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 26f.

⁴⁴⁰ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 22

⁴⁴¹ StAZH G I 29, S. 229 (Verwalterbuch des Grossmünsterstifts)

⁴⁴² Die genaue Abrechnung dazu findet sich in StAZH G I 3 [loses Blatt]: „So herr Pellicani säligen pfründ hette sollen geteilt weden nach dem tag sines abgangs, war es ein sölliche teilung worden. Er starb 5. Aprilis im 1556 jar, und hat verdienen 1. von der Presenz 40 wochen, von Johannis des 56, bis est [?] den tag sines abgangs. die übrigen 12 wochen presenz, ghörend D.P. Martyri. 2. das Corpus aber des 54 jar hat er verdienen uff Johannis im 55. Jar, das ist im demnach zükompt an martini im 55 Jar worden. Anno 1556, ghörend zu [?] 1: vom Corpore, her Pellicani erben 40 wochen, dann so lang hat er gläbn von Johannis des 55 bis 5. Aprilio des 56. die 12 wochen aber des Corpore hörend D.P. Martyri. 2. Im hören auch ganze Presenz. Anno 1557. uff Johannis verdienen D. P.

andere Entschädigungsgrundlage gefunden werden. Man fand diese in der auf Chorherr Johann Heinrich Göldli (Göldi)⁴⁴³ zurückgehenden Göldlins Pfrund, die für das erste Jahr Vermigli's Entschädigung liefern musste.⁴⁴⁴ Die sog. Göldlins-Pfrund wäre eigentlich eine jener sechs Quellen gewesen, aus denen das Studentenamt geäufnet wurde. Nun musste mit der Entschädigung

Martyr ganz corpus, das wir Im im herpst unnd uff Martini des selben Jar. Im ghörn ouch ganze Presenz. So aber her Thedorus Domino pellicano ver[...] man kan bis Johannis des 56, so teile sie die pfründ nit, sonder [...] Domino pellicano ganz Corpus vom 55., und D. P. Martyri ganze Presenz vom 56 Jaar.“ Tatsächlich ergänzten sich diese Abrechnung mit der nachstehenden, welche die Göldlis Pfrund für 1556 beschreibt.

⁴⁴³ FIGL, *Innere Reorganisation*, S. 116 – Z 7, S. 479, Anm. 4: „Die Göldli von Tiefenau warem im 15. Jhdts. eines der ersten und reichsten Geschlechter von Zürich; zu Anfang des 16. Jhdts. sind sie noch durch mehrere studierte Mitglieder vertreten, doch im Niedergang. In Tübingen findet sich zum 2. November 1509 eingetragen: Johannes Heinrici Göldlin de Thurego, in Basel zum Sommer 1511: Johannes Heinricus Göldlin ex Thurego.“ Allerdings stirbt dieser Göldli erst 1553, wäre also für die Pfrund Pellikans nicht in Frage gekommen. Eher ist an einen Verwandten des obigen zu denken, so heisst es in der Anmerkung 4 in Z 7, S. 479, weiter: „Es gab am Stift auch einen Kaplan Heinrich Göldli, und es herrscht über die Peronen nicht immer Klarheit.“

⁴⁴⁴ StAZH G I 86, S. 28v: „Gödlins pfründ // vom 56 Jar // Als dann uff Johannis Baptist aim 56. Jar, // upf den abgang herr Pellicani säligen Doctor // Petrus Martyr von Straßburg har berüfft an // gieng, und aber das erst Jaar min herren das // haben mögen dan allein die presenz, diewyl // das Corpus ganz Herr Pellicani erben ward // volgen, ward um siner pitt willen, von // den pflägen, Cälleren und ganzem Capitel // mit bewilligen beyder Herren Burgermeister // von erlout, dass im uß dem studio von Gödlins pfründ das ganz Corpus sötte werden [?] // diewyl er ganze summa hette von Pellicani // pfründ. Darum so wirt uff dis aar das // Gödlins pfründ vom Corpus gar nüt. Aber // nach sinem abgang sol das corpus so er dises // Jaar von Gödlins pfründ ingenommen, dem // studio dafür wider werden. Datum 4. Aug[ust] // 1556. Ist hierby verzeichnet damit man der-// sach gwüssen bescheid warhaben möge. [Nachtrag] Anno 56, 5. aprilis starb her Pellican. Aber her // Theodorus dienen im syn dienst us bis Johan-// nis, da ward im der ganz corpus von di-// sem Jaar.“ – 1563 war dies nach dem Tod Vermigli's in Bezug auf Simlers Nachfolge wieder der Fall. Vgl. a.a.O., *anno 1563*

Vermiglis für ein Jahr mit einem Minderaufkommen für die Stipendiaten⁴⁴⁵ gerechnet werden.⁴⁴⁶ Allerdings wurde die besagte Pfrund Göldlins schon ein Jahr später wieder nicht für die Stipendiaten verwendet, sondern zur Besoldung des neuen Schulmeisters an der Lateinschule Johannes Fries.⁴⁴⁷

Weil die Grundlage für die Besoldung der Professoren und der Lehrer am Lektorium und der Grossmünsterschule nachwievor auf dem Pfrundsystem ruhte, musste die Stiftsverwaltung akribisch Buch führen über die jeweiligen Erträge aus den verschiedenen zehntpflichtigen Gemeinden.⁴⁴⁸ Ausbezahlt wurde je nach Herkunft der Beträge entweder halbjährlich, vierteljährlich oder gar zweimonatlich,⁴⁴⁹ typischer Zahltag war an Johanni sowie nach Martini.⁴⁵⁰ Mit der Zeit genügten aber die Einkünfte der einzelnen Chorherrenpfründen nicht

⁴⁴⁵ Zum Stipendienwesen vgl. MAAG, *Financing Education*, S. 208ff. – Walther Ludwig, Die Kosten eines Universitätsstudiums im frühen 16. Jahrhundert. Illustriert an Zeno Reichart aus Ulm. In: *Daphnis*, Band 26, 1997, S. 653–690, bes. S. 660–666. Allerdings dürfte Zeno Reichart kein durchschnittlicher Student gewesen sein, denn einerseits hat sein Vater dafür gesorgt, dass er deutlich besser untergebracht und versorgt war, als die Mehrheit ärmerer Studierender. Andererseits waren immerhin anfänglich soviel elterliche Mittel vorhanden, dass es sich Zeno Reichart leisten konnte, die Kosten aus dem Ruder laufen zu lassen... Die Zürcher Stipendiaten, v.a. diejenigen, die in der Stadt Zürich lernten, mussten mit deutlich geringeren Beträgen auskommen.

⁴⁴⁶ StAZH G I 86, Bl. 28v–29r Dass dies zwar nicht ungewöhnlich, aber doch auch nicht regelmässig geschah, lässt sich sowohl an der grafisch herausgehobenen Notiz in der Zehntenrechnung ersehen, wie auch in der Liste der Pfründen und ihrer Empfänger, wo der Schreiber ganz offensichtlich vorgearbeitet hatte, um dann nach Eingang, resp. nach der Zahlung nur noch die Beträge einsetzen zu müssen. Der Tod Pellikans kam da unerwartet, so musste er die Listen für das Jahr 1556 umschreiben und korrigieren.

⁴⁴⁷ StAZH G I 86 zum Jahr 1557 – ERNST, *Schulgeschichte*, S. 100f.

⁴⁴⁸ Vgl. oben die Bemerkung über die Filialkirchen des Grossmünsterstifts ausserhalb der Stadt Zürich

⁴⁴⁹ Vgl. StAZH G I 86, S. 30r die Beträge *ex divisione sex* der Zehntenabgaben von Stadelhofen, Witikon, Schwamendingen, Oerlikon, (Ober)Rieden und Wipkingen. – FIGI, *Innere Reorganisation*, S. 81

⁴⁵⁰ StAZH G I 3 [loses Blatt], Überschrift: *So herr Pellicani säligen pfründ*

mehr, und die höhergestellten Lehrpersonen wurden mit zusätzlichen Beträgen sowohl aus dem Keller- wie aus dem Kammeramt entschädigt.⁴⁵¹ Hierbei ist vor allem an die grosse zu beherbergende Anzahl von Gästen, Flüchtlingen und Studenten zu denken. Diese Bewirtung von Freunden, durchreisenden Glaubensbrüdern und vor allem von gastierenden Schülern und Studenten riss nicht selten beträchtliche Löcher in die Haushaltskasse der Lehrer am Grossmünster, schon Pellikan wusste davon zu berichten.⁴⁵²

Inwiefern das ebenso für Vermigli zutraf ist schwer zu sagen. Aus Simlers Lebensbeschreibung wissen wir aber, dass er, noch bevor sein Privatsekretär Terentianus mit Familie nach Zürich zog, mit John Jewel bei Bullinger gastierte.⁴⁵³ Jewel verliess Martyr erst wieder 1559, und wenn er in diesen zweieinhalb Jahren auch nicht die ganze Zeit bei Vermigli wohnte, so war er mit Sicherheit nur einer der häufigen und manchmal lange bleibenden Gäste.⁴⁵⁴ Das für diese zusätzlichen Vergabungen zuständige Keller- und Kammeramt wurden entweder aus *heimgefallenen* oder ausgelaufenen Pfründen gespiesen⁴⁵⁵ oder durch hoheitliche Rechte geäufnet.⁴⁵⁶

Für das Jahr 1556 ergibt sich darum folgendes Bild: Heinrich Bullinger, Nikolaus Wyss, Heinrich Nüscheler und Rudolf Kollin (Ambühl) erhielten 74 fl, Ludwig Lavater 73 fl, Theodor Büchman (Bibliander) 70 fl, Konrad Pellikan (der vor Johannes Baptistae starb, aber Hinterbliebene hatte) 64 fl, Wolfgang Haller 52 fl. Ein Rest wurde ans Bauamt überwiesen. Diese Beträge wurden aus den Pfründen der Filialkirchen gespiesen, zu denen die Gemeinden Stadelhofen,

⁴⁵¹ StAZH G I 86, *Verleihung und Theilung der Zehenden 1555-1557*

⁴⁵² ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 69-76

⁴⁵³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 19r – vgl. oben!

⁴⁵⁴ Bei Vermiglis Vorgänger Konrad Pellikan sind wir in der beneidenswerten Lage, dass er in seinem Chronikon gleichzeitig eine Art Gästebuch führte. Vgl. dazu ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 75

⁴⁵⁵ Pfründen, deren Empfänger z.B. verstorben waren und die nicht wieder neu vergeben wurden, sondern bspw. im Studentenamt für Stipendien zusammengefasst wurden.

⁴⁵⁶ Darum finden sich in den Rechnungsbüchern des Keller- und Kammeramtes vom Grossmünster Zürich auch die tabellarischen Auflistungen *vom Regal* und *vom Zedel*

Witikon, Schwamendingen, (Ober)Rieden, Tällikon, Pfaffhusen, Zollikon, Fällanden verpflichtet waren.⁴⁵⁷ Da Martyr erst im Juli nach Zürich kam, wurde ihm aus dieser Rechnung ein Betrag von 73 fl aus Oerlikon zugeteilt. Zusätzlich bekamen die Grossmünsterlehrer noch 22 Mütt Kernen und 11 Malter Hafer,⁴⁵⁸ also zusammen nochmals 33 Stuck (fl). Nicht eingerechnet darin waren die Abgaben in Saum Wein, *vinarium* genannt.⁴⁵⁹ Auch dies war Bestandteil der Entschädigung, wobei auch da nicht klar wird, was davon wirklich bezogen und was weiter getauscht wurde.⁴⁶⁰ Für das untypische Rechnungsjahr 1556 erhielt Vermigli keinen Wein, 1557 hingegen wie die restlichen Berechtigten 8 Saum. Rechnet man diese Beträge zusammen, so ergibt sich für Martyr wie für die andern Professoren ein Grundgehalt von gut 100 bis 150 Stuck oder Pfund. Für die folgenden Jahre bewegen sich die Gesamtentschädigungen immer in diesen Grössenordnungen, wobei für 1560 knapp 200fl erscheinen.⁴⁶¹

Wenn auch bislang keine genaue Untersuchung über die finanziellen Hintergründe des Grossmünsterstifts besteht, so wird klar, dass Peter Martyr im

⁴⁵⁷ StAZH G I 86, Bl. 29v

⁴⁵⁸ Umrechnung nach KLÄUI, *Ortsgeschichte*, S. 122f.: 1 Mütt Kernen nach Zürcher Mass ergab 82,8 Liter oder rund 54kg; 1 Malter Hafer nach Zürcher Mass ergab 333,6 Liter oder rund 150kg (im Unterschied bereits zum Winterthur Mass, das 444 Liter umfasste oder rund 200kg)

⁴⁵⁹ Vgl. ebenso nach KLÄUI, *Ortsgeschichte*, S. 123: 1 Saum Wein Zürcher Masse = 165 Liter *lautere Sinne* oder 176 Liter *trübe Sinne*

⁴⁶⁰ StAZH G I 86 verzeichnet darum in beinahe jeder Rechnungskolonne auch die *unpersönlichen* Empfänger *Fabrica* (Bauamt), *frye Pfründ* (Restbetrag) oder Göldli (*Göldis Pfrund*, verwendet für besondere Zwecke)

⁴⁶¹ Zusammenstellung nach StAZH G I 86 für die Jahre 1556 bis 1563. Die Zusammenstellung ist insofern unsicher und eher geschätzt als gerechnet, als dass gewisse Beträge in den Abrechnungen doppelt erscheinen, so dass bei der Summe aller vorhandenen Auszahlungen jeweils deutlich höhere Gesamtentschädigungen zwischen 150fl und 200fl erscheinen. Zählt man die doppelt erscheinenden zusätzlichen Auszahlungen aus Keller- und Kammeramt nur einfach, so bewegen sich die Beträge gemittelt bei etwa 150fl im Durchschnitt: 1557: 165fl; 1558: 136fl; 1559: 127fl; 1560: 200fl; 1561: 163fl; 1562: 147fl

Verhältnis mit den restlichen Professoren ebenbürtig entschädigt wurde und dass in den Jahren 1556 bis 1562 keine überaus grossen Schwankungen festzustellen sind.⁴⁶² Was hingegen auffällt, ist die paritätische Verteilung der Pfründen. Zwar sind rechnerisch den einzelnen Stellen die ehemaligen Chorherrenpfründen zugewiesen und Bullinger hat in den geschilderten Konfliktsituationen immer wieder darauf hingewiesen, dass diese Pfründen vom Rat für keine andern Zwecke als die Schola Tigurina und die Schulen verwendet werden dürften. Doch trotz unterschiedlichem Pfrundaufkommen wird den Professoren in der Regel ein mehr oder weniger identisches Gehalt ausbezahlt, d.h. Keller wie Kammeramt des Stifts glichen Mindererträge wie Überschüsse aus und verwalteten zusätzliche externe Konti zu diesem Zweck. Anders sieht es mit den Gehältern der Schulmeister und Prädikanten aus, hier ist eine deutliche Hierarchie festzustellen. Bezogen auf den höheren Lehrkörper wurde damit sicher geholfen, eine Quelle von Missgunst und Neid zu vermeiden.⁴⁶³

Bewegt sich Vermigli's Gehalt in Zürich also im Rahmen des hier üblichen, so fällt mit einem letzten verglichen Blick auf Konrad Pellikans Anstellungsbedingungen auf, dass offenbar unter Bullinger dem gesamten Lehrkörper deutlich mehr ausbezahlt wurde, als noch unter Zwingli's Zeiten. Pellikan no-

⁴⁶² ERNST, *Schulgeschichte*, S. 124ff. notiert auch die Schwierigkeit, aufgrund der Überschneidungen und rechnerischen Querverbindungen einen genauen Überblick über die tatsächlich ausbezahlten Beträge zu gewinnen. Immerhin wagt er es doch, auf S.128f. eine genauere Schätzung auf Quellenbasis zu formulieren. Nach seinen Angaben ist die Grössenordnung um die 150fl., für 1560 rechnet er mit 200fl. Ich kann dies teilen, allerdings leuchtet mir seine Umrechnung im Verhältnis 1:1 in Gulden nicht ein (ebd., S. 129). So hätte der Grossmünsterprovisor mit 132fl. plus Wohnung (ca. 10fl. bis 20fl.) ein Gehalt von rund 150fl. bezogen. Das ist vor allem darum nicht einleuchtend, weil eine Seite vorher Ulrich Ernst Bullingers Gehalt aus der *Zwinglischen Pfründ* mit 140fl. als 70fl. umgerechnet (ebd., S. 128). Das Fazit von Ernst (ebd., S. 128), „jedenfalls war der Besitzer einer Chorherrenpfründe ökonomisch vollständig gesichert,“ kann aber *cum grano salis* unterschrieben werden.

⁴⁶³ StAZH G II 38.9 Kelleramtsrechnungen 1552-1563 – StAZH G II 37.9 Kammeramtsrechnungen 1557-1562

tierte in seinem Chronikon, dass er 100 Stuck 1525/26 erhalten habe.⁴⁶⁴ Dreissig Jahre später war das Gesamtgehalt um gut einen Drittel gestiegen. Ich gehe davon aus, dass wir hier direkt den ökonomischen Niederschlag von Bullingers Einsatz für Stift und Lektorium am Grossmünster sehen dürfen.⁴⁶⁵

Gleichzeitig haben wir festzustellen, dass an anderen Hohen Schulen und Universitäten teilweise viel höhere Gehälter entrichtet wurden. Die Universität Heidelberg bezahlte dem Arzt und Verfechter der reformierten Abendmahlslehre Thomas Erastus⁴⁶⁶ ein Gehalt von 300fl. jährlich, vage umgerechnet sicher das dreifache dessen, was der Zürcher Rat seinen Professoren bezahlen konnte.⁴⁶⁷ Allerdings war Heidelberg unter Kurfürst Ottheinrich kaum vergleichbar mit Zürich, hatte doch der Pfalzgraf die Universität zu einem seiner persönlichen Steckenpferde gemacht und mit der neuen Ordnung erlassen, dass nur handverlesene Professoren überhaupt in den Genuss einer Berufung kamen. Diese allerdings wurden, was Mittel und Gehalt anbetrifft, an kaum einem Ort derat gepflegt und unterstützt.⁴⁶⁸

Ein Jahr nach Vermiglis Umzug nach Zürich verlieh ihm der Rat der Stadt das Bürgerrecht. Im Bürgerbuch der Stadt Zürich heisst es dazu:

„D. Petrus Maryr Vermilius Florentinus, ist in ansehen, das er an Herrn Cuonrat Pellicanen säligen statt, durch myn Herren, und die Glerten, des vergangen jars, von Straßburg alhar zu einem läser der heiligen gschrift, berüfft worden, uff sin bitt zu einem burger angenommen unnd im dasselbig Burgrecht, umb synder kunst und ler willen, von mynen Herren Cleine und Grossen Rethen, fryg einhellig geschänckt,

⁴⁶⁴ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 22

⁴⁶⁵ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 277

⁴⁶⁶ BBKL 1, Sp. 1532f. – RGG⁴ 2, Sp. 1384 art. *Erastus*

⁴⁶⁷ RUTH WESEL-ROTH, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*. Lahr/Baden 1954, S. 7 – Vgl. dazu auch PETER A. VANDERMEERSCH, *Die Universitätslähre*. In: WALTER RÜEGG, *Geschichte der Universität in Europa*. München 1996, Band 2, S. 197-202

⁴⁶⁸ KLAUS REICHOLD, *Der Himmelsstürmer. Ottheinrich von Pfalz-Neuburg*. Regensburg 2004, S. 190-197

und hatt den Burger Eydt geschworen, uff Sambstag den 28ten Augusti im 1557 jar.“⁴⁶⁹

Zwei Punkte sind uns da wichtig: Einmal, dass das Bürgerrecht auf Vermigli's Antrag verliehen wurde. Er hatte als Strassburger Professor das dortige Bürgerrecht erhalten, musste dies jedoch nach seinem Umzug nach Zürich wieder aufgeben, resp. um die Entlassung aus dem Strassburger Dienst ersuchen.⁴⁷⁰ Peter Martyr war also in gewisser Weise „staatenlos“ und darum eigentlich als Bürger im frühneuzeitlichen Sinn auf eine Heimatstadt angewiesen. Bürger war in diesem Verständnishorizont nur, wer auch tatsächlich das Bürgerrecht besass, die restlichen Bewohner waren, sofern es sich nicht um Studierende oder Händler handelte, lediglich Niedergelassene mit minderen Rechten.⁴⁷¹ Dass Peter Martyr das Stadtzürcher Bürgerrecht erhielt, war demnach nur mit seiner Aufgabe und Funktion kongruent. Dass hingegen der Rat Vermigli die Kosten *vollständig* erliess, wohingegen Konrad Pellikan 1541 3 reihnische Gulden (also 6 Pfund) bezahlen musste, ist bemerkenswert. Umso mehr, als bereits Pellikan einen reduzierten Tarif entrichtete, denn die normalerweise von Schweizern verlangte Summe betrug damals 10fl., von Nicht-

⁴⁶⁹ StAZH B X 254,2 *Bürgerbuch* der Stadt Zürich

⁴⁷⁰ SCHMIDT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 190f. Leider gibt Schmidt unter Ms. nicht an, um welches Dokument es sich handelt

⁴⁷¹ MÜNCH, *Lebensformen*, S. 87f.: „Allein der ‚Bürger‘, der den Bürgereid geleistet hatte und seine Pflichten wahrnahm, konnte vollberechtigt am politischen Leben der Stadt teilnehmen und die soziale Fürsorge der Kommune in Anspruch nehmen. Das Bürgerrecht erwarb man durch ehrliche Geburt oder Einheirat, auch durch Neuaufnahme, falls man über Grundbesitz verfügte und einen auskömmlichen Beruf ausübte. Der Besitz des Bürgerrechts bedeutete noch keine soziale Gleichheit. Privilegiert waren nicht nur die Patrizier, die eine Art Stadtadel bildeten, sondern oft auch die hohen Beamten, die Angehörigen des Rates und manche Akademiker. Sie waren von Steuern befreit und mussten nicht den üblichen Wach- und Wehrdienst leisten.“

schweizern das Doppelte.⁴⁷² Ende des 16. Jahrhunderts wurden diese Beträge deutlich erhöht. Nun hatte ein Schweizer zwischen 15fl. und 25fl. Gulden zu entrichten, je nachdem, ob er bereits einmal Bürger einer Stadt gewesen war oder nicht. Zuwanderer aus dem Reich mussten 80fl. bezahlen.⁴⁷³ Die Obrigkeit hätte Petrus Martyr durchaus 20 rheinische Gulden, in etwa 40£ verlangen können, also rund ein Viertel seines Jahresgehalts. Dass die gnädigen Herren nicht nur auf einen Teil Anstandes halber verzichteten, sondern ihm das Bürgerrecht *fryg einhellig geschännckt* haben, zeugt möglicherweise von noch höherer Ehre ihm gegenüber, als das finanzielle Entgegenkommen bei seiner Ankunft in Zürich.

Zur Entschädigung der Chorherrenpfünde gehörte auch das *Haus zur Sul* an der Ecke Kirchgasse / Neustadtgasse, auch *Haus zur Sul ob dem Besen* genannt, welches unmittelbar neben dem alten Chorherrenstift gelegen war. Schon Konrad Pellikan hatte darin gewohnt, allerdings 1542 dann ein eigenes Haus *Zum Hind* an der Neustadt 1 gekauft.⁴⁷⁴ In der Zwischenzeit muss das Haus anderweitig genutzt worden sein, denn als Petrus Martyr nach Zürich kommt, wohnt er zusammen mit Jewel vorübergehend bei Bullinger.⁴⁷⁵

Leider erfahren wir aus den Akten des Stadtzürcher Bauarchivs nichts über den Zustand oder einen allfälligen Umbau in der Zeit Vermiglis. Mehrfach erwähnt werden die Handänderungen zur Zeit Pellikans sowie die Umbauten, die 1564 Vermiglis Nachfolger Josias Simler (1530-1576)⁴⁷⁶ vornehmen sollte. Im-

⁴⁷² ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 46. Vgl. ebd. Anm. 2 zu Pellikans Chronikon: „Bibliander erhielt das Bürgerrecht 1546 ebenfalls um 3 Gulden, während der Luzerner Rudolf Collin 10 Gulden zu erlegen hatte.“

⁴⁷³ StdtAZH B X 254, 2, S. 23. – Vgl. auch den nachträglichen Hinweis in den Marginalien, dass später 30fl., resp. 50fl. für Schweizer und 100fl. für Einwanderer aus dem Reich verlangt wurden.

⁴⁷⁴ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 23

⁴⁷⁵ SIMLER, *Oratio*, Bl. 19r. Offenbar war das gang und gäbe, denn schon Pellikan konnte das Haus nicht ganz von Anfang an beziehen, sondern wohnte anfänglich bei Zwingli. Vgl. dazu ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 21

⁴⁷⁶ BBKL 14, Sp. 1298-1303

merhin ist aus der Zusammenstellung ersichtlich, dass Vermigli das Haus zur Sul erst auf das Jahr 1557 hin bezog und seine Witwe erst 1563 wieder ausgezogen ist.⁴⁷⁷ Offenbar war zur Zeit Peter Martyrs der Saal im ersten Obergeschoss für Besucher und Empfänge gedacht, denn von Josias Simler wird berichtet, dass er den Saal im ersten Stock wieder zur Stube habe umfunktionieren sowie einen Saal im Erdgeschoss habe einbauen und weitere kleinere Veränderungen ausführen lassen.⁴⁷⁸ Zu diesen auf Wunsch Simlers ausgeführten Bautätigkeiten kommen noch solche aufgrund von allerlei Mängeln, die 1562/1563 behoben wurden.⁴⁷⁹ Der Zustand zu der Zeit, als Peter Martyr das Haus bewohnte, war also nicht in allen Belangen zufriedenstellend, wir können aber darüberhinaus nicht mehr über die tatsächliche Wohnsituation Vermiglis sagen.⁴⁸⁰ Vermuten kann man höchstens, dass Vermigli dem Stift und dem Rat gegenüber dankbar

⁴⁷⁷ StAZH Sammlung Corrodi-Sulzer zur Neustadtgasse 11. Ass 165a, S. 23 – vgl. das zum sog. *Nachgenuss* oben Gesagte

⁴⁷⁸ StAZH Ass. 165a (Corrodi-Sulzer), Bl. 13r-v – Vgl. StAZH G I 3. Etwas überraschend ist der Hinweis auf den Einbau des Backofens, resp. Backstüblis unter Josias Simler, zu dem er, neben den restlichen baulichen Veränderungen, immerhin aus dem Grossmünsterstift 300fl an die Kosten von 425fl erhielt. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass auch in den Städten der Frühneuzeit die meisten Familien grundsätzlich Selbstversorger waren und darum die Alltagsgüter nach Möglichkeit selbst herstellten: Brot backen, schlachten, Bier und Wein einlagern (wenn bei grossen Häusern nicht gar selbst gekeltert und gebraut wurde), sowie v.a. das Einlagern und Haltbarmachen von Gemüse, Fleisch und Fisch. Insofern ist bei dieser Baunotiz auch daran zu denken, dass vielleicht ein ziemlich sicher bereits vorhandener Backofen defekt war, also repariert oder ausgebaut werden musste. Grundsätzlich war in den Städten das Hafnerwerk teuer und rigiden Kontrollen unterworfen, so dass ein Aus- oder Umbau bei einer Handänderung vollzogen wurde. – Vgl. dazu MÜNCH, *Lebensformen*, S. 186

⁴⁷⁹ StAZH Ass. 165a (Corrodi-Sulzer), Bl. 13r: „Nach dem Abgang Dr. Peter Martyrs sel. War Herr Josias Simler an seine Stelle gekommen und da an dem Haus allerlei Mängel waren, hatte die Stiftsfabrik 1562 und 1563 160fl verbaut.“

⁴⁸⁰ Vgl. ganz allgemein über die frühneuzeitlichen Bürgerhäuser bei MÜNCH, *Lebensformen*, S. 287–295

war für all die andern Formen des Entgegenkommens ihm gegenüber, so dass er sich über die Baumängel nicht beklagte.

Über die Berufung Vermiglis nach Zürich, seine Übersiedlung von Straßburg und seine Einrichtung in Zürich steht uns neben der bekannten Lebensbeschreibung aus der Hand Josias Simlers auch ein längerer Passus aus Bullingers Stiftsgeschichte zur Verfügung. Darin fasst Bullinger erstaunlich präzise zusammen, was in einer grösseren Zahl von Einzeldokumenten belegt ist. Gleichzeitig sollen diese Zeilen hier als Zusammenfassung dienen:⁴⁸¹

„Un imm iar Christi 1556 uff den 5 aprilis starb seliklich ab Cuonradt Pellican (was der heylig ostertag dorumm er sprach / Er wölte schier mitt dem // herren amm letsten tag widerum zum läben ufferstan) und ward an sin statt beruefft zû profotieren⁴⁸² doctor Petrus Martyr. Etc.“

Dieser Petrus Martyr / was pürtig von Florentz ex familia nobili et vetusta Vermiliorum ultimus.⁴⁸³ Hat in Italia / zû Lucca / die herrliche der selben statt propsty inngehept / was vil der gelehrten cardinelen fast⁴⁸⁴ lieb. Die ouch hâfftig nach imm wurband / alls sy vernamend / das er / von des h[eyligen] evangely wâgen / uß Italia zog. Erat eximius theologus s[...] et philosophus et linguarum chaldeae, hebraicae, graecae et latinae peritiss[imus] und in Italia fast verrüemt. Wie dann ouch noch sine getruckte bûcher gnûgsam bezügend. Im iar Christi 1542 kamm er mitt ettlichen gelerten lüthen / und sinem diener Iulio Terentiano / durch Züriych / in das Tütschland / gen Straßburg / da er uff der selben schül professor ward. Dannen ward er berüfft / von kônig Edwarden 6 / in Engelland. Da er Oxony zû Ochßfürst / professor ward / und da wider alle gelehrten / mit grossem lob / disputiert vom sacrament des herren nachtmals / und inen offenlich allen angesiget. Die sisputation züget darumm die getruckt ist. Alls aber Maria die kônigin / nach absterben Eduardi 6 seligen / ein schwerre durchâchtung fûrt wider die glöubigen / halff gott vil ermelten Maryri uß Engelland / gen Straßburg / da er widerum zû leeren und läsen angenommen ward. //

⁴⁸¹ ZBZ Ms. Car C 43, S. 894-896 in der Transkription von Dr. phil. Hans Ulrich Bächtold

⁴⁸² profotieren = nachfolgen – vgl. DWB 13, Sp. 2163, 17, art. *profos*

⁴⁸³ Zu dieser Legende vgl. EMIDIO CAMPI, *Streifzug durch Vermiglis Biographie*. In: DERS. E.A., *Peter Martyr Vermigli*, S. 20f. (Lit.)

⁴⁸⁴ Fast = sehr

Alls er aber durch brieff von Straßburg gen Zürich berüfft ward / und er sin berüffung einem ersammen radt zû Straßburg anzeigt / und der selb inn nitt wolt lassen / sprach er zû dem radt / So ir mir dann fry erlauben wöllend zû schreiben / lāsen und zû trucken / was ouch den sacrament spaan antrifft (dann er domalen die antwort vor handen hatt / die er spisc[opo] Vuintonien[sis]⁴⁸⁵ gab) so will ich all min lāben by üch verschlyssen. Daruf imm geantwortet ward / das kōntend sy nitt wol thûn / diewyl sy verbunden werend der Augspurgischen Confession. Etc.⁴⁸⁶ Hie dancket inen Martyr / umm alles gûts / so imm von inen bewisen / und reyset mitt leyd vil biderber⁴⁸⁷ lüthen / wie ouch Sleydanus⁴⁸⁸ in siner historia züget / uff Zürich.

Alls er gen Zürich kamm / was er / mitt h[err] Ioanne Iuello der hernach bischoff Sarisberien[sis]⁴⁸⁹ ward / zû herberig / ettlich zyt / by m[eister] Henrych Bullinger. Und des 20. iuly ward er praesentiert und fürgestellt einem ersammen radt Zürich / und angenommen / ouch bestātet. Und des 28. iuly ward er für das capittel gestellt / und schwûr / wie dann in der verkommnuß andingget⁴⁹⁰ wirt.⁴⁹¹ Diewyl er ouch grossen kosten mit dem uffzühen⁴⁹² gehept / wurdent imm an kosten / und von eeren wāgen / vom stift 100 lib. geschānckt.“

⁴⁸⁵ episcopus vuitoniensis = Bischof von Winchester, gemeint ist Stephen Gardiner (1497-1555) – BBKL 21, Sp. 431-438 (Lit.) – GLYN REDWORTH, *In Defence of the Church Catholic – The Life of Stephen Gardiner*. Oxford 1990, S. 248-281. Redworth bietet ein erstaunlich differenziertes Bild von Gardiner, der uns im Werk Vermigli aus der gross-angelegten *Defensio Doctrinae veteris et Apostolicae de sacrosancto Eucharistiae Sacramento [...] adversus Stephani Gerineri [...]*. Zürich 1559 bekannt ist. Als Vermigli dieses Werk veröffentlichte, war Stephen Gardiner allerdings schon fast vier Jahre tot. Ironischerweise starb er wie Vermigli am 12. November. – Vgl. DIARMAID MACCULLOCH, *The Boy King. Edward VI. and the Protestant Reformation*. Berkely 2002, S. 20

⁴⁸⁶ es ging dabei um den Beitritt Straßburgs 1530 zur Confessio Augustana

⁴⁸⁷ biderb = wacker, fromm, rechtschaffen

⁴⁸⁸ Johannes Sleidanus, vgl. BBKL 25, Sp. 1326-1333 – RGG⁴ 7, Sp. 1398

⁴⁸⁹ Salisbury, Wiltshire

⁴⁹⁰ andingen = hinweisen, anzeigen –vgl. DWB 1, Sp. 315, 54ff., art. *andingen*

⁴⁹¹ Bullinger verweist hier auf die mit Bibliander getroffene Vereinbarung. Siehe unten unter 2.6.5

⁴⁹² Uffzühen = Umzug

2.5.4 Familie

Peter Martyr Vermigli kam 1556 in Begleitung von John Jewels nach Zürich. Seine erste Frau, Catharina Dammartin von Metz,⁴⁹³ war am 15. Februar 1553 in Oxford verstorben,⁴⁹⁴ hingegen begleitete ihn seit seiner italienischen Zeit Julius Terentianus († 1579?).⁴⁹⁵ Dieser diente Vermigli bereits in der Oxford und Strassburger Zeit als Privatsekretär und Mitarbeiter.⁴⁹⁶ Wird John Jewel zeitweise als Notar oder Assistent Vermiglis für biblisch-theologische und philosophische Fragen beschrieben,⁴⁹⁷ so war Terentianus eher für die handwerklichen Seite zuständig. Terentianus erscheint in der Korrespondenz Vermiglis öfters, offenbar hat er für Martyr auch Reisen nach England unternommen, denn davon unterrichten uns die Schreiben Jewels, aber auch Bullinger in seinem Diarium.⁴⁹⁸ Terentianus war unter der Gruppe von Kirchenmännern, die mit Martyr, Bullinger und den Zürchern in Kontakt standen, so gut

⁴⁹³ SCHMIDT, *Peter Martyr*, S. 71, S. 129

⁴⁹⁴ Über die Legende des *Leichnams der Catharina Dammartin* vgl. unten Rezeptionsgeschichte. – Vgl. *An die sittsame und lernensbegierige Zürcherische Jugend. Auf das Neujahr 1798*. Aus der Conventstube auf der Chorherren. Zürich, 1798, S. 12

⁴⁹⁵ HBLS 6, S. 659 – PAUL BOESCH, *Julius Terentianus. Factotum des Petrus Martyr Vermigli und Korrektor der Offizin Froschauer*. In: Zwa 8, 1944, S. 587–601

⁴⁹⁶ Die Beschreibung *Diener* im HBLS, a.a.O., ist deutlich untertrieben. Haushalter, wie es in der späteren Autobiografie des zeitgenössischen Pfarrer Josua Maler heisst, dürfte in die richtige Richtung gehen. – Vgl. JOSUA MALER, *Selbstbiographie eines zürcherischen Pfarrers aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. In: *Zürcher Taschenbuch*, Zürich 1885, S. 160. Zit. bei BOESCH, *Terentianus*, S. 589

⁴⁹⁷ Vgl. Oxford DNB, art. John Jewel (1522–1571): „Returning to his scholarly pursuits Jewel acted as Vermigli’s notray and aided the classical and biblical endeavours of the Italian reformer as he lectured on Aristotle’s Ethics and carefully exegeted the book of Judges. [...] In July 1556, when Vermigli accepted Heinrich Bullinger’s invitation to Zürich to become professor in Hebrew, Jewel accompanied his mentor. Here Jewel flourished, reunited with his old friend and printer Froschover and others.”

⁴⁹⁸ BOESCH, *Terentianus*, S. 596 – Bullinger, *Diarium*,

bekannt, dass ihm später nach Martyrs Tod eine Leibrente verschafft wurde.⁴⁹⁹ Um Terentianus ranken sich einige Legenden und Anekdoten, Paul Boesch hat sie seinerzeit zusammengestellt.⁵⁰⁰ Daraus geht hervor, dass Terentianus offenbar einiges an Witz und Verschlagenheit, aber auch an theologischer und allgemeiner Bildung mitbrachte und nicht ohne Grund für die Offizin Froschauer vor und v.a. nach Vermigli's Tod tätig war. Darüber hinaus ist wenig erhalten geblieben. Spekulieren könnten wir auf eine mönchische Sozialisation, wo er gebildet wurde, aber auch in Kontakt mit Peter Martyr gekommen ist und ihn in seinen jungen Jahren 1542 begleiten wollte. Ursprünglich wird er mit dem Heimatort Piacenza verzeichnet.⁵⁰¹ Wir wissen nur, dass Terentianus seinen Peter Martyr deutlich überlebt hat, das genaue Todesdatum ist nicht bekannt.⁵⁰² Stimmen Paul Boesch's Berechnungen, so wäre er irgendwann um 1579 verstorben, was ein Geburtsdatum nach 1520 möglich macht. Terentianus war verheiratet, vielleicht erst in Zürich. Seine Frau hiess Anna, irrtümlich aber auch Julia genannt.⁵⁰³ Viel häufiger ist hingegen Terentianus' Sohn Martyr⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ BOESCH, *Terentianus*, S. 596, gibt einen Betrag von jährlich 20 Kronen an. Nach üblicher Rechnung ergäbe sich daraus ein Betrag zwischen 25fl. und 40fl., also 50fb bis 80fb jährlich.

⁵⁰⁰ Als Reminiszenz zu den oben gemachten Bemerkungen zur Entschädigung in Naturalien, wozu auch eine gewisse Menge an Wein aus der jeweiligen Pfründe gehörte: Offenbar mochte Vermigli, nach Auskunft von Terentianus, den ihm zustehenden Wein aus den dem Stift tributpflichtigen Gemeinden rund um die Stadt nicht. Er ersuchte daher über Terentianus und Pfarrer Johann Rudolf Stumpf in Kilchberg dessen Vater Johann Stumpf in *Stammheim*, Zürcher Weinland, ihm Wein zuzusenden. Tatsächlich bedankt sich dann Vermigli in einem Brief vom 19. März 1557 an Johann Stumpf in Stammheim für die Lieferung: „[...] Cum tuis literis una, vir clarissime, vinum accepi.“ ZBZ S. 313. Lib. IV. Ep. LXXVI (Copie in S. 89, fol. 78) – BOESCH, *Terentianus*, S. 591f. – Mit Dank an Dr.theol. Christian Moser!

⁵⁰¹ *Pfarrerbuch*, S. 594 für den Eintrag seines Sohnes (Isaac) Martyr

⁵⁰² Auch im Totenbuch des Grossmünsters findet sich für diese Jahre kein Eintrag.

⁵⁰³ Vgl. Peter Martyrs Brief an Thomas Sampson vom 1.2.1560 in: ZL 2, S. 24 (lat. Teil): „Mea [=Catharina] quoque una cum Julio [Terentianus] et Anna [=Terentianus' Frau] tibi ac tuis omnibus salutem volunt ascribi.“ – BOESCH, *Terentianus*, S. 600

verzeichnet, der Pfarrer werden sollte. Aus dem Buch der *Exspectanten*, also derjenigen, welche die Prüfungen abgelegt hatten und nun auf die Zuweisung einer Pfarrstelle warteten, wird er unter dem 14. Juli 1579⁵⁰⁵ erwähnt. Das ergäbe für Terentianus Sohn ein geschätztes Geburtsdatum Mitte der 50er Jahre. Wir dürfen also annehmen, dass er in Zürich geboren wurde.⁵⁰⁶ 1581 hat er geheiratet⁵⁰⁷ und wurde 1583 Subdiakon in Winterthur an St. Georg.⁵⁰⁸ Hier starb er allerdings schon 1585. Sein Josua wurde wiederum Pfarrer und schliesslich Dekan im Thurgau, 1620 erhielt er das Städtzürcher Bürgerrecht geschenkt.⁵⁰⁹ Wenn die Schätzungen stimmen, dann können wir damit rechnen, dass Vermigli zumindest mit der kleineren Familie von Terentianus das Haus zur Sul Mitte der 50er Jahre des 16. Jhdts. in Zürich bewohnte, Gäste wie Jewel und italienische Glaubensgeschwister nicht miteingerechnet. Als Vermigli 1562 starb, heisst es bei Meyer,⁵¹⁰ habe Josias Simler sich des Terentianus erbarmt und ihn auch in sein Haus aufgenommen.⁵¹¹

⁵⁰⁴ BOESCH, *Terentianus*, S. 600 gibt allerdings an, dass er möglicherweise *Isaac* hiess, aber in Ererbietung Vermiglis *Martyr* gerufen wurde. Allerdings scheint er sich später selbst so genannt zu haben, vgl. *Pfarrerbuch*, S. 564

⁵⁰⁵ StAZH E II 108, Bl. 19r

⁵⁰⁶ BOESCH, *Terentianus*, S. 600 notiert mit Bezug auf das *Album in Tigurina schola studentium*, dass er 1571 die Lateinschule verlassen, 1573 ein Stipendium für die Universität in Strassburg bezogen und 1579 ordiniert wurde.

⁵⁰⁷ Nach BOESCH, *Terentianus*, S. 600, eine gewisse Elisabeth Rüegg

⁵⁰⁸ HERMANN WALSER, *Geschichte der Laurenzen- oder Stadtkirche Winterthur. 2. Teil, Zeit der Reformation und Gegenreformation*. Winterthur 1945 (=278. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Winterthur), S. 51-52 – So auch bei KASPAR WIRZ, *Etat des Zürcher Ministeriums von der Reformation bis zur Gegenwart*, Zürich 1890, S. 209

⁵⁰⁹ *Pfarrerbuch*, S. 564 – HBL S 6, S. 659 notiert, dass das Geschlecht anschliessend bereits im 17. Jhd. ausgestorben sei.

⁵¹⁰ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, S. 44, Anm. 155

⁵¹¹ Dass wir es bei der Betrachtung solcher frühneuzeitlicher Haushalte und Hausgemeinschaften immer auch mit im Vergleich zur Moderne gänzlich anderen Formen von Öffentlichkeit, resp. einer nur sehr beschränkten Form von Privatheit, zu tun haben, hat Jürgen Habermas deutlich gemacht. In der Tat wandelt sich aber beides mit Beginn der

Aus einer eher anekdotenhaften Notiz in den Gerichtsbüchern erfahren wir zudem, dass Martyr offenbar auch eine Hausangestellte hatte, die in einen Handel geriet und darum verwiesen wurde.⁵¹²

Am 9. Mai 1559 heiratete Vermigli das zweite Mal. Schmidt mutmasst, dass ihm Ochino dazu geraten habe.⁵¹³ Vermiglis langjähriger Bekannter und Freund Calvins, Graf Galeazzo Caracciolo (1517–1586)⁵¹⁴ hat wahrscheinlich die Ehe mit Catharina Merenda aus Brescia angebahnt, deren Alter wir aber nur schätzen können.⁵¹⁵ Caracciolo war vielleicht die bedeutendste Figur für die Genfer

frühen Neuzeit: Die einst übermächtige und alles beherrschende Öffentlichkeit, „das Öffentliche“ wird gesellschaftlich, architektonisch, aber auch im Bereich des Religiösen schrittweise zurückgedrängt; Privatheit dagegen entsteht erst langsam. Findet ursprünglich fast alles im zumindest potentiell öffentlichen Raum statt, so sind private Räume, lokaler wie immaterieller Art erst zu entwickeln. Das hat natürlich Konsequenzen u.a. in der Anlage von Wohnungen und Gebäuden, aber auch für den Familienbegriff, der bis zum Ende der frühen Neuzeit als erweitert zu verstehen ist. – Vgl. dazu JÜRGEN HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt (1962, 1990²) 2001⁷, S. 107–115 – ANDRÉ BURGUIÈRE / FRANÇOIS LEBRUN, *Die Vielfalt der Familienmodelle in Europa*. In: DERS., CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, MARTINE SEGALÉN, FRANÇOISE ZONABEND (Hg.), *Geschichte der Familie*. Band 3: Neuzeit. Frankfurt 1997 (Original: Paris 1986), S. 13–118 – Vgl. HANNO HELBLING, *Das Damals bedenken. Nachteil und Nutzen des Anachronismus*. In: NZZ, Nr. 76 (31.3./1.4.2001), S. 85

⁵¹² StAZH B II 114, S. 10, *Memorial under Herr Geörgen Müller Bürgemeister, 1561*, *Stattschryber* verzeichnet das *Housfrouli und Jungfer* von *doctor Peter Martyri* und den Streit über den *Küpell*.

⁵¹³ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 208

⁵¹⁴ RGG⁴ 2, Sp. 62 – LThK³, 2, Sp. 939f. – BBKL 1, Sp. 924–925 – BONORAND, *Reformatische Emigration*, S. 36 & 247 – eher romanhaft: HERMANN VON KALTENBORN-STACHAU, *Gian Galeazzo Caracciolo Markgraf von Vico 1517–1586*. Neumünster 1936

⁵¹⁵ SANDRA SECCHI OLIVIERI, *Donne e Famiglia nell'Opera di Pietro Martire Vermigli*. In: ACHILLE OLIVIERI (Ed.), *Pietro Martire Vermigli (1499–1562): umanista, riformatore, pastore*. Roma 2003, S. 279 – Da sie Martyr drei Kinder gebären sollte, dürfte ihr Geburtsjahr nicht weit vor 1530 gelegen haben. – Vgl. PAUL MÜNCH, *Lebensformen in der frühen Neuzeit*. Berlin 1998 (Frankfurt 1992), S. 202ff.

Gemeinde italienischer Evangelischer, hatte dort das Amt eines Diakons. Caracciolos Ringen um seine Ehefrau Donna Vittoria Carafa und seine Familie, hin und her gerissen zwischen neuem Glauben und bestehenden notablen und persönlichen Verpflichtungen, wurde aufgrund seines Standes einem weiteren Kreis bekannt. Ähnlich dem Landgraf Philipp von Hessen zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes, aber mit moralisch wie rechtlich umgekehrten Vorzeichen, wurde Caracciolos Scheidung von seiner altgläubigen und in Italien verlebenden Donna Vittoria bekannt und als Mahnmal für die Trennung der Konfessionen erlebt.⁵¹⁶ In Genf heiratete Caracciolo selbst die vermögende Anna Framéry aus Rom. Vermiglis zukünftige Frau sowie Graf Caracciolo gehörten also zur Genfer Gemeinde und hielten sich zu dieser Zeit in Genf als Glaubensflüchtlinge auf. Simler notiert dazu in der Oratio:⁵¹⁷

„Erat in ecclesia Italica Genevae virgo Brixiensis honesto genere nata Catharina Merenda, quae illuc religionis nomine vererat, hanc Martyr optimorum virorum et totius Ecclesiae testimonio commendatam, uxorem sibi coniunxit.“

Am 9. Mai 1559 fand die aus der Ferne arrangierte Trauung in Zürich statt.⁵¹⁸ Trauzeugen waren Heinrich Bullinger und Graf Caracciolo; der Bruder Andrea Merenda hat seine Schwester offenbar nach Zürich begleitet. Die Aussteuer der Ehefrau betrug 200 Kronen, Martyr übergab seiner Frau 100 Kronen.⁵¹⁹ Legen wir die gleichen Verhältnisse an wie oben bei der Rente, die Juli-

⁵¹⁶ ROBERT M. KINGDON, *Adultery and divorce in Calvin's Geneva*. Cambridge 1995, S. 143–165 über Caracciolos Trennung aus religiösen Gründen – vgl. SANDRA SECCHI OLIVIERI, *Donne e Famiglia*, S. 286 – vgl. CARRIE E. EULER, *Bullinger's Der Christlich Eestand: marriage and the Covenant*. In: GORDON (Hg.), *Architect of Reformation*, S. 255–275 – JOHN PATRICK DONNELLY, *The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli*. In: MCLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, S. 107–119, bes. 112–116 (*Marriage*).

⁵¹⁷ SIMLER, *Oratio*, S. 19v

⁵¹⁸ StAZH B V, 33, S. 64–65, unterzeichnet von Johannes Escher, *prothonotarius*

⁵¹⁹ StAZH B V, 33, S. 64 – SCHMDIT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 208 nennt nur die Verhältnisse der beiden Mitgiften.

us Terentianus aus England bezog, so dürfen wir mit einer Höhe der Aussteuer von Vermigli's zweiter Catharina zwischen 500flb und 800flb rechnen, also in etwa drei bis vier Jahresgehältern Martyrs in Zürich. Das sind grobe Schätzungen, aber sie zeigen, dass Martyrs Frau aus einer gehobenen bürgerlichen Schicht kam.⁵²⁰ Allerdings war dann nach Vermigli's doch frühem Tod die Vermögenslage der Witwe Catharina Merendas weit weniger gut.⁵²¹

Irritierenderweise beklagte sich nach Vermigli's Tod John Jewel in einem Brief an Bullinger über dessen Heirat. Offenbar hätte er gern Martyrs Kräfte für die gemeinsame Sache eingesetzt gesehen und fürchtete, dass die neuerliche Heirat Vermigli zu stark beanspruchte.⁵²² Ich habe oben Vermigli's Berufung und ihre Umstände jeweils mit derjenigen Pellikans verglichen. Auch Pellikan hat ein zweites Mal geheiratet. Seine erste Frau Anna Pellikan starb bereits 1536,⁵²³ in Elsa Kalb fand er eine zweite Partnerin, mit der er zwar keine eigenen Kinder mehr hatte, aber zum überlebenden Sohn aus erster Ehe noch zwei Pflegekinder aufnahm. Doch das Haus Pellikan, so berühmt er auch als Hebraist auch war, hatte wohl kaum die Ausstrahlung seines Nachfolgers Vermigli, der als bejahrter Professor als zweite Frau eine reiche italienische Kaufmannstochter ehelichte. Wären die Zeiten und Hintergründe nicht ernst gewesen, man hätte das arrangierte Verhältnis extravagant nennen können, so war es aber wohl eher der Not gehorchend und eines unter den vielen Flüchtlingsschicksa-

⁵²⁰ Nicht von ungefähr schreibt SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 208 auch davon, dass das Geschlecht der Merenda aus Brescia reich gewesen sei und ihr Bruder Andrea das Handelsunternehmen auch in Genf geführt habe. Im weiteren zeigt sich daran, dass *Flucht* in der Frühneuzeit häufig nicht eine Verhaltensweise der unteren und mittleren Schichten war, sondern häufig nur vermögenden, resp. gut gebildeten Personen offen stand. – Vgl. dazu MICHAEL BAUMANN, *Bullinger und die Glaubensflüchtlinge*. In: EMIDIO CAMPI E.A., *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504-1575)*, S. 23-28

⁵²¹ Vgl. unten 2.6.8

⁵²² ZL 1, S. 123 vom 5. März 1563 und S. 73: „Sed hoc ego iam antea fore divinabam, ubi primum audissem, hominem id aetatis animum adiecisse ad nuptias.“ – mit irrtümlicher Angabe SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 208, Anm. **

⁵²³ ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 25

len der Frühneuzeit, das wenig auffiel. Das Zusammenleben der Familie Vermigli mit derjenigen Terentianus' unter einem Dach, mit Gästen und weiteren, nur noch erahnbaren weiteren Personen sowie dem nötigen Personal stellte grundsätzlich den Normalfall bürgerlicher Häuser dieser Zeit dar.⁵²⁴

Aus dieser zweiten Ehe Vermigli entstammten drei Kinder, von denen jedoch zwei früh gestorben sind.⁵²⁵ Simler orientiert uns über die ersten beiden, die jedoch im Totenbuch der Stadt nicht zu finden sind.⁵²⁶ Die Namen *Gero-*

⁵²⁴ Vgl. MÜNCH, *Lebensformen*, S. 167–201, bes. S. 167, S. 172f., S. 175–178, S. 168. – Münch verweist nicht nur auf die komplexen, überpersönlichen Strukturen frühneuzeitlicher Familienformen hin, sondern auch auf das einerseits im 16. Jhdt. verschlechterte, ja verteuflte Ansehen der Dienstboten, Mägde und Knechte (resp. auf die Empfindlichkeit, mit der auf deren Fehlverhalten reagiert wurde) und auf die in gewissen (calvinistisch geprägten) Gegenden übersteigerten moralischen Ansprüche der Häusväter andererseits. Wir würden hier von einem Konnex von Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung bezogen auf die klassische *Ökonomie* oder Hausväterlehre sprechen.

⁵²⁵ SIMLER, *Oratio*, S. 19v: „Suscepit ex hac Eliperium filiolum, et altero partu filiam Gerodoram, qui tamen ambo in prima infantia mortui sunt.“ – John Jewel drückt Vermigli sein Mitleid aus im Brief vom 22. Mai 1560. In: ZL 1, S. 45 (lat. Teil): „De Eliperio tuo non tribuo mihi tantum ut te consoler. Novi enim ego prudentiam tuam. Quod dies alioqui minueret, id scio te ratione solere antevertere. Utinam tamen puerum ita bellum, et ita tui similem, et hac potissimum aetate tua susceptum potuisses habere superstitem, non tantum qui tecum garriret aliquando, et te oblecatret domi, sed etiam qui ingenii, pietatis, virtutum tuarum omnium doctrinaeque tuae haeres esset! Sed quoniam Deus optimus maximus ita, ut est, esse voluit, melius quam est esse non potest.“

⁵²⁶ Allerdings grüsst Jewel in seinem Brief vom 5. November 1559 an Vermigli auch den *Martyrillus*, den kleinen Martyr. Da Martyr sich erst im Frühjahr zuvor mit Catharina Merenda verheiratete, handelt es sich mit Sicherheit dabei um Terentianus' Sohn. – Vgl. ZL 1, S. 54, 74 (Übers.), lat. Teil, ZL 1, S. 31, 43. – Zu Jewels Ironie und ganz offensichtlichem Humor vgl. u.a. den häufigen Gebrauch des griechischen *Ἀρχιμάγειρος* für Anthony Cooke (1505/6–1576), den Lehrer Edward VI. und Schwager William Cecils. In: ZL 1, S. 21, 53 u.ö. – Zu Cooke vgl. Oxford DNB, art. *Sir Anthony Cooke* – Vgl. ebenso das Terentianus-Zitat (vgl. oben) *Poh! horson knave* für *Potz Hosenknopf* in ZL 1, S. 8 (lat. Teil).

dora und Eliperius sind markant.⁵²⁷ In Simlers Oratio findet sich für Eliperius ein Taufgedicht aus der Hand Rudolf Gwalthers, das dieser der Patin, seiner Frau Regula Zwingli in den Mund legt:⁵²⁸

“Parve puer, docti spes exoptata parentis,
Exiguum magni pignus amoris habe.”⁵²⁹

Erst nach Vermiglis Tod kam dessen Tochter Maria Vermilia zur Welt. Auch ihr widmete Gwalther ein Gedicht. Beim Datum vom 6. März 1563 nehmen wir an, es handelt sich um den Geburtstag. Auch diese Verse für die Maria Vermilia posthuma sind bei Simler in der Sammlung von Epigrammata nach der Rede auf Vermiglis Tod zu finden:

Dum nitidam mundi lucem, dum caetera minor,
Atque oculis lustris non mihi visa prius.
Quaero patrem: Nusquam est: Sed caelos ipse peivis.
Quid faciam? Deus ah tu meus esto pater.⁵³⁰

Ihre Taufpaten waren Dorothe Froschauer⁵³¹ und Vermiglis Nachbar Bernhart Sprüngli.⁵³² Bernhart Sprüngli⁵³³ war seit 1559 Seckelmeister und ab 1552

⁵²⁷ SIMLER, *Oratio*, S. 19v – PML 5, S. 45 bringt in Anm. 82 das Erstaunen über die Namen zum Ausdruck. John Patrick Donnelly S.J. sieht in Gerodora *Geschenk des Alters* (a.a.O., S. 45). Denkbar wäre im ersten Teil des Namens auch die gleiche Wurzel wie in *Geronima* (Hieronymus), *heiliges Geschenk*. Eliperius geht vielleicht zurück auf ἐλλείπω (übrig lassen) und meint den *Zurückgelassenen*, oder es ist in der italienischen Form Elipiero eine Zusammenstellung von Eli(as) und Pie(t)ro? – SALOMON HESS, *Biographien berühmter Schweizerischer Reformatoren. Lebensgeschichte J. Heinrich Bullingers. Antistes der Kirche Zürich*. Zürich 1810, S. 312 deutsch *Gerodora* ein mit *Gertura*.

⁵²⁸ Simler, *Oratio*, S. 46v, Überschrift: „Regula Zuinglia Gualterhi uxor cum pro Eliperio Vermilio D. Petri Martyris F. fidem suam in baptismo obstringeret“ – Vgl. RÜETSCHLI, *Gwalther, Wolf und Simler*. In: CAMPI E.A., *Peter Martyr Vermigli*, S. 266

⁵²⁹ Ob man aus dem nachdenklichen Vers bereits auf eine schwierige Gesundheit schliessen darf?

⁵³⁰ SIMLER, *Oratio*, Bl. 49r

⁵³¹ Dorothea Froschauer, geb. Locher, war die Tante von Christoph Froschauer des Jüngeren Frau Elsbeth. – Vgl. PAUL LEEMANN-VAN ELCK, *Die Offizin Froschauer. Zürchs be-*

zusammen mit Felix Peyer Verordneter über die Deutschen- und Lateinschulen der Stadt.⁵³⁴ Peter Martyr hat ihn auch als Vormund für seine Witwe eingesetzt.⁵³⁵ Diese, Catharina Merenda, heiratete nach Vermiglis Tod den verwitweten Lodovico Ronco aus der Locarner Gemeinde.⁵³⁶ Ronco war Jurist und gehörte einst gemeinsam mit Taddeo Duno zum engen Kreis Giovanni Beccari- as und den Evangelischen in Locarno.

Anders als ihren beiden Geschwistern war Maria Vermilia ein langes Leben beschieden. Sie heiratete einen Hans Bernard Zain, der zwar früh verstarb, mit dem sie aber 13 Kinder hatte.⁵³⁷ Über diesen Hans Bernard Zain oder dessen Geschlecht ist mir leider nichts weiter bekannt. 1612 heiratete sie im Alter von 49 Jahren Hans Georg Ulrich (1566-1626), damals Pfarrer in Thalwil und Dekan des Seekapitels.⁵³⁸ Mit dem ebenfalls bereits verwitweten Ulrich hatte Ma-

rühmte Druckerei im 16. Jahrhundert. Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft zu Zürich. Band 33, Heft 2, 1940, S. 147

⁵³² StdtAZH VIII. C. 1, Tauf- und Ehenbuch der Kirchgemeinde Grossmünster, 1525-1600, März 1563, an 23. Stelle

⁵³³ HBLs 6, S. 483

⁵³⁴ BÄCHTOLD, *Bullinger vor dem Rat*, S. 212

⁵³⁵ SIMLER, *Oratio*, S. 26v: „[...] et vocato vicino suo viro ornatißimo D. Bernhardo Sprünglio quaestore, quem uxori gravidæ tutorem dederat [...]”

⁵³⁶ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, Band 2, S. 44, Anm. 155 – Der Passus aus dem bei Meyer zitierten Aktenstück stammt s.A.n. von Taddeo Duno. A.a.O., S. 414 heisst es: „Ludovicus Roncus cum filiis 6, maribus 3 et totidem foemellis, quorum duo Locarno sund adducti et quatuor hic nati ex matre iam pridem mortua; nun cero uxorem habet eam, quae fuit R. D. Petri Martyris.“

⁵³⁷ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*. In: CAMPI, E.A., *Peter Martyr Vermigli*, S. 266f. & Anm. 45 — HESS, *Lebensgeschichte*. Band 2, S. 312 – Vgl. ZBZ Ms A 71, S. 543, Nr. 37 – Vgl. ZBZ Ms. B 229, Bl. 635r - 678v: Darin findet sich eine handschriftliche Übersetzung von Teilen aus Simlers Oratio aus der Hand eines Johannes Schwyzers, zuerst auf vorgedrucktem, ornamentiertem Papier in 12°, dann in 8° weiterfahrend. Ein Anlass der Übertragung wird nicht erkenntlich, Schwyzer gibt an in Zürich Student gewesen zu sein.

⁵³⁸ *Pfarrererbuch*, S. 575 (Lit.) – HBLs 7, S. 117

ria Vermigli jedoch keine Kinder mehr. Nach dessen Tod verlieren sich ihre Spuren. Aus dem Jahr 1637 ist jedoch eine *demütige Supplication* erhalten,⁵³⁹ worin sie, inzwischen über 74 Jahre alt, im Andenken an ihren Vater um Unterstützung für einen ihrer Schwiegersöhne, Hans Heinrich Waser (1595-1655) bittet. Offenbar hatte diese Bittschrift Erfolg, Hans Heinrich Waser, der Seiler und später Mitglied des Grossen Rates in Zürich war, wurde Amtmann in Stein am Rhein und als solcher Vertreter der Zürcher Obrigkeit. Über weitere familiäre Nachkommen Vermiglis in Zürich ist nichts mehr bekannt, ich vermute, dass ihr Geschlecht wie viele der Locarner Glaubensflüchtlinge im 17. Jahrhundert in der Geschlechtervielfalt der Zürcher Bevölkerung aufgegangen ist.⁵⁴⁰

2.5.5 Lehrverpflichtungen

Nachdem Peter Martyr in Zürich installiert war, ging es darum, mit ihm die anstehenden Verpflichtungen und die Zusammenarbeit mit Theodor Bibliander zu regeln. Das geschah am 3. August 1556. Bullinger schreibt darüber in der Stiftsgeschichte:⁵⁴¹

„In diesem 1556 iar des 3 augusti ward ein capittel gehalten / und darinn / umme komlikeit⁵⁴² willen / und das die beid theologi der bibly läser / ouch etwas underlybung⁵⁴³ hättend / und etwas / zû gûtem der kylchen / schryben köntend / ange- // sâhen / das fürohin der theologorum einer / alls Bibliander ein gantze wuchen alein sôllte lâsen / und der ander / alls Martyr rûwig⁵⁴⁴ sin / und also fürohin zû acht tagen umm / ein umm das ander / also das nach beschâchnem gepett und lâsen der latinischen text vom iungling / der lâser daruf zum ersten lâsen sôlle den

⁵³⁹ ZBZ Ms. A 71, S. 543-546, Nr. 37. Das Dokument selbst benutzt die Bezeichnung *fürbitt*: Es ist eine *untertänige Bitte* um die Unterstützung für Hans Heinrich Waser, breitet dann aber in in extenso das Leben der Tochter und Vermiglis selbst aus.

⁵⁴⁰ Vgl. oben die Bemerkung zum Geschlecht der Terentianus nach HBLS 6, S. 659

⁵⁴¹ ZBZ Ms. Car C 43, S. 895, Transkription von Dr. phil. Hans Ulrich Bächtold

⁵⁴² komlikeit = Zuträglichkeit

⁵⁴³ underlybung = Unterstützung

⁵⁴⁴ rûwig = ruhend

hebraischen text / und inn latine interpretien / demnach ouch den griechischen text und inn interpretieren / zû letsten aber den rächten sinn und bruch des orts / wie von allterhar⁵⁴⁵ / erklären. Und die lection mitt dem gebätt beschliessen. Und diese ordnung namend Bibliander und Martyr gern und gütwillig mitt einandren an / und führend also für mitt güter frucht.⁵⁴⁶

Die tiefgreifendste Änderung, die mit Martyrs Amtsübernahme einherging, war die wöchentliche gegenseitige Abwechslung der alttestamentlichen Vorlesungen. In Anrechnung, dass beide Professoren schon älter waren (*underlybung hättend*) und damit sie sich auch dem Schreiben von Büchern widmen konnten, beschloss man, die *täglichen*, montags bis freitags stattfindenden exegetischen Vorlesungen im Alten Testament nur noch durch einen Professor stattfinden zu lassen. Das schuf aber neue Schwierigkeiten mit dem Stoffplan, wie wir gleich sehen werden.

Der Ablauf der Lektionen blieb noch in etwa derselbe wie zur Zeit der *lectiones publicae* von Zwingli.⁵⁴⁷ Nach einem Eingangsgebet wurde der alttestamentliche Schrifttext aus der Vulgata vorgelesen, anschliessend auf Hebräisch durch Ceporin, der diese ins Griechische übertrug und mit der Septuaginta verglich. Darauf legte Zwingli den Abschnitt aus.⁵⁴⁸ Dieses prinzipielle Verfahren behielt Bullinger bei, strukturierte aber die Ausbildung und schuf vier Klassen mit je eigenem Lehrplan in seiner Schulordnung von 1532.⁵⁴⁹ Nur noch die oberste vierte Klasse bildete die *lectiones publicae*. Ab 1534 fand dies auch nicht mehr im Grossmünster statt, sondern im Chorherrenstift, dem *Lektorium*. Der Begriff *Lektorium* bezeichnet also sowohl den Ort wie auch die oberste Stufe der

⁵⁴⁵ von allterhar = wie bislang

⁵⁴⁶ mit guoter frucht: sinngemäß in guter Zusammenarbeit

⁵⁴⁷ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 56f., berichtet detailliert über den Ablauf der *Letzgen*, die damals noch, nach Wiedererrichtung des Lettners, im Chor des Grossmünsters stattfanden.

⁵⁴⁸ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 56

⁵⁴⁹ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 87-93

Pfarrerausbildung der Schola Tigurina.⁵⁵⁰ Sommers fand diese in der sogenannten Michaelskapelle statt, winters in der beheizbaren Chorherrenstube.⁵⁵¹ Anschliessend wurden die exegetischen Erträge in einer öffentlichen Predigt deklamiert.⁵⁵² Bullinger weitete die Schule also aus und gab ihr anfangs der dreissiger Jahre erstmals eine verbindliche Struktur.

Ulrich Ernst weist in seiner Schulgeschichte darauf hin, dass auch der *öffentliche* Charakter der unter Zwingli eingeführten und für das Selbstverständnis der Zürcherischen Reformation mit ihrem direkten Schriftbezug so wichtigen *Letzgen* unter den Erfordernissen einer geordneten Hohen Schule verschwand.⁵⁵³ Ab dem Amtsantritt von Peter Martyr Vermigli haben die Laien, nur noch Zutritt zur zweiten Stunde, die erste, auf die philologische Arbeit konzentrierte, blieb den Studenten vorbehalten:

„Ein Schüler soll nitt in die publicas lectiones kommen, der noch unter der Rute ist.“⁵⁵⁴

Dass die fremdsprachliche Arbeit am Urtext von der allgemeineren Auslegungsarbeit getrennt wurde ist auch insofern verständlich, als die Predigten unter der Woche unter der ganzen Amtszeit Bullingers beibehalten, teils ausge-

⁵⁵⁰ Vgl. HEINZPETER STUCKI, *Schulgebäude und Schulbetrieb*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. Zürich 1999, S. 22-23 – Vgl. auch den Überblick bei KURT JAKOB RÜETSCHLI, *Bullinger and the Schools*. In: BRUCE GORDON / EMIDIO CAMPI, *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*. Grand Rapids 2004, S. 215-229

⁵⁵¹ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 93

⁵⁵² ERNST, *Schulgeschichte*, S. 95f. weist darauf hin, wenn er zu den 24 Stunden Unterricht im Lektorium noch mindestens neun Stunden Gottesdienst zählt: Täglich von 9 bis 10 Uhr, samstags um 15 Uhr, sowie sonntags sowohl am Vormittag wie auch am Abend.

⁵⁵³ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 95

⁵⁵⁴ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 103. Ernst weist allerdings darauf hin, dass die jüngeren Schüler auch darum gerne in die Vorlesungen der älteren kamen, um möglichst schnell „*gewandelt*“ zu können, also ins Ausland geschickt zu werden.

weiteten wurden.⁵⁵⁵ Das bedeutet aber nichts anderes, als dass der Wechsel von den *lectiones publicae* zum *Lektorium* im engeren Sinn mit der Wahl Bullingers an die Schola Tigurina zusammen fällt.⁵⁵⁶ Damit ist die Hohe Schule in Zürich zwar auch nach der Ausweitung der *professio physica* noch weit von einer universitären Ausbildung⁵⁵⁷ entfernt, aber doch eben in etwa eben auf dem Niveau einer höheren Schule.⁵⁵⁸ Darum erstaunt es nicht, dass in der gleichen Zeit auch die sogenannten *Exercitationes*, Predigtübungen, im Lektorium stattfinden und sogenannte Disputationen als Übungen zur rhetorisch-theologischen Verteidigung der reformierten Lehre Peter Martyr übertragen wurden.⁵⁵⁹

Die Schola Tigurina wandelt sich zu einer wissenschaftlich wie strukturell auf die Pfarrerausbildung ausgerichteten höheren Bildungsanstalt, die nicht mehr primär eine Stadtreformation⁵⁶⁰ zu legitimieren hat, sondern gut ausgebildeten Nachwuchs für eine etablierte Kirche schafft. In diese Richtung geht auch der über die Berufung Vermiglis hinausgehende Hinweis, dass inskünftig keine ausländischen, nichtzürcherischen Dozenten mehr berufen werden sollen:

⁵⁵⁵ Vgl. ROLAND DIETHELM, „...da uebt, pflantz und nerd man den waren glouben.“ *Der Liturg Heinrich Bullinger*. In: EvTh 64, 2004, S. 136 (127-139)

⁵⁵⁶ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 95

⁵⁵⁷ ERNST, *SCHULGESCHICHTE*, S. 96f.

⁵⁵⁸ ARNO SEIFERT, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*. In: HAMMERSTEIN, *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, S. 202ff.

⁵⁵⁹ ERNST, *Schulgeschichte*, S. 103 – MAAG, *Seminar or University?*, S. 134 (129-153) zeigt die Unterschiede zu Genf in Bezug auf die verschiedenen Entstehungsumstände klar auf. Zu Vermiglis Tätigkeit *ausserhalb* der klassisch-exegetischen Aufgaben äussert sich Vf. allerdings im Unterschied zu Ernst etwas nebulös: Vermigli hat der Fachliteratur und v.a. seinen Kommentaren nach nicht Ethik und Dogmatik *zusätzlich* gelehrt, sondern ein Merkmal seiner Tätigkeit ist gerade, dass er systematisch-theologische Loci in die (nicht im modernen Sinne) biblisch-exegetische Arbeit einfliessen liess. Ethik und Dogmatik *sind* also *Teile* seiner Exegese! Die zusätzlichen Predigtübungen sind, wie Ulrich Ernst zeigt, bis auf die Disputationen „zur Erhaltung der Wahrheit gegen Sektirerei und Irrthum“ nicht Vermigli übertragen worden. Vgl. ERNST, *Schulgeschichte*, S. 103

⁵⁶⁰ Vgl. BERNDT HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*. Göttingen 1996, S. 36f.

„Des selben mals und capittels ward ouch dar angebracht / das unser herren / lieber sähend das wir und uns / wie die verkommnuß⁵⁶¹ zügipt / gelerte lüth zugind⁵⁶² / das wir von der frömbde dheine⁵⁶³ beschicken⁵⁶⁴ müßtind. Deß ward domalen angesähen das man sölte beschicken fürnemlich die dry diaacones / zum Münster / Frowenmünster und Sant Petter / und mitt inen reden / das sy allen flyß andwenden söltind die sprachen zû lernen / und yferig in die lectiones theologicas zû gand / damitt so es zû fhaal käme / sy an die ständ anstan⁵⁶⁵ möchtind. Doch wölle inan keinen der stenden vertröst⁵⁶⁶ haben welche die besten sind / werdint ir geschicklichkeit⁵⁶⁷ geniessen.“⁵⁶⁸

Die Hintergründe dieses Beschlusses sind schwer zu ermitteln. Ob es sich um eine Gruppe von Personen handelte, die sich übergangen fühlten? Das wäre schwer verständlich, waren doch sehr eng mit Vermigli Vertraute dort jeweils Pfarrer: Johannes Wolf (1521-1572) am Fraumünster und Rudolf Gwalther an St. Peter (1519-1585). Die Diakonen, Inhaber der zweiten Pfarrstelle, waren Hans Rudolf Funk († 1584) am Fraumünster und Hans Rudolf Wonlich (1530-1596).⁵⁶⁹ Eher ist dabei an eine innerzürcherische Fraktion zu denken, die eine grundsätzliche Politik der Abgrenzung und wenn nötig auch der Abschottung betreiben wollten. In der wiederholten Ablehnung auch kürzerer Aufgaben Vermiglis im Ausland sind wir diesen Kreisen möglicherweise schon begegnet. In den konfessionellen Gehässigkeiten ab 1580 erhalten diese Kreise wieder Aufwind, vielleicht waren es die gleichen, die im Kalenderstreit 1584 eher

⁵⁶¹ verkommnuß = Entscheid des Rates. Gemeint ist wohl das Reformationsmandat vom 29. September 1523. – Vgl. KURT SPILLMANN, *Zwingli und die Schulverhältnisse*. In: Zwa 11, 1962, S. 434

⁵⁶² zugind = heranbilden, heranziehen

⁵⁶³ dheine = keine

⁵⁶⁴ beschicken = herschicken lassen

⁵⁶⁵ an die ständ anstan = an die Stelle treten

⁵⁶⁶ vertröst haben = sich darauf berufen

⁵⁶⁷ geschicklichkeit = Ansehen

⁵⁶⁸ ZBZ Ms. Car C 43, S. 895-896, Transkription von Dr. phil. Hans Ulrich Bächtold

⁵⁶⁹ *Pfarrerbuch*, S. 134f. & 150f.

rückwärtsgewandt argumentierten.⁵⁷⁰ Jedenfalls erstaunt es, dass diese Bestimmung aktenkundig wurde, als Vermigli eben erst sein Amt angetragen hatte. Dafür, dass Bullinger sich allenfalls in der Zeitangabe irrt, spricht nach meinem Dafürhalten nichts.

In den Grossmünsterakten findet sich noch ein weiteres Dokument, das die Beschlüsse an diesem 3. August vermerkt:

„Nüwe Ordnung der Theologischen und der // hebraischen letzgen halb // Es hatt bishar von 1532 Jar har bis uff diese zyt, Her Pellikan allein die // Hebraisch Lection versähen, und Her Theodorus Bibliander oder Bûchman Lectionem // Septuaginta Interpretationem Graecae und Lectionem Theologicam ouch allein, Als aber doctor // Petrus Martyr ein fürwar herlicher Theologus an Pellicani statt kam, ward mir weil // dem Herren Bibliandri von den Verordneten zur kilchen, schûl und leer, angesähen // und erkennenet, das hinfür, diewyl Bibliander über lange Jaar allein diese Lection-// en versähen, und nun mer [...] , hinfür // sy bed ein wochen um die ander Theologicam Lectionem halten sölen, und // in der woch er für ein täxt usleggen welten, den selbigen uff Hebreische lese, // zû sampt der Septuaginta Interpretation oder translation, so er in [...] werde. // Sy sölind aouch ein ordnung under iren selber machen, das der ein Prophetas // und Libros propheticos söle läsen, der ander aber Legem und Historicas. Und // so jeder mit dem einen [...] werde, möchtind sy ouff die selbig ordnung wächs-// len. Der Hebraischen lection halben weliche der Grammatic dienen, sölle D. // Petrus ouch eyn byt [?] über die vorig ander [o. arbeit?] tûn, es sige drum das Herr Theo-// dorus ouch daselb im welle beforschen [?] syn. Datum Im Lectorio den 3. // Augusti im 1556 Jaar. Doctor Petrus fing an primum Samuelis 24. // Augusti.“⁵⁷¹

Hierbei fällt auch, dass Bezug genommen wird auf die Schwierigkeit, die sich das Lektorium mit der wochenweisen Aufteilung der alttestamentlichen Stunden einhandelte: Da gleichzeitig auch eine *inhaltliche* Abgrenzung stattfand, also Bibliander sich den Profetenbüchern zuwandte, Vermigli die Gesetzes- und Geschichtsbücher auslegen sollte, stellte sich das Problem der Kontinuität. Ich interpretiere das Aktenstück dahingehend, dass sowohl Vermigli wie Bibliander zu Beginn der jeweiligen Woche Bezug zu nehmen hatten auf den

⁵⁷⁰ GKtZH 2, S. 272ff.

⁵⁷¹ StAZH G I 98

Abschnitt der vorigen Woche, um damit den Studierenden quasi mnemotech-
nisch die Arbeit zu erleichtern.

Petrus Martyr begann also am 24. August 1556 das erste Samuelbuch zu er-
klären. Aufgrund des erhaltenen Autographs von Bullinger und Cochläus⁵⁷²
wissen wir, dass nicht nur der Antistes, sondern auch weitere Lehrer und höhe-
re Personen der Vorlesung folgten.⁵⁷³ Bis Mitte 1558 kommentierte er das erste
und zweite Buch Samuel,⁵⁷⁴ sowie das erste Buch der Könige und den Anfang
des zweiten bis zum elften Kapitel.⁵⁷⁵ Seine Zuhörer waren sicher die verpflich-
teten Studenten, aber auch ein Teil der Stadtpfarrer und, von Zeit zu Zeit, die
Amtskollegen. Die Methode, die Vermigli anwendet, ist nach den edierten
Vorlesungen diejenige eines fortlaufenden Kommentars mit eingeschobenen
Exkursen.⁵⁷⁶ Was aus heutiger Sicht in mannigfacher Hinsicht irritieren kann,
muss Vermiglis Zeitgenossen fasziniert haben, nämlich dass die Erklärungen der
biblischen Bücher unmittelbar mit religiösen wie auch politischen Fragen ihrer
Zeit korrespondierten.

Sein Tod im November 1562 unterbrach diese Auslegungstätigkeit, über die
sonst nicht viel mehr berichtet wird. Simler beklagte sich in seiner Rede auf
dessen Tod,⁵⁷⁷ dass Vermigli nicht weiter gekommen war, und dass viele Wer-

⁵⁷² ZBZ Ms. Car I 123, 1r-285r – Vgl. dazu auch RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 265, Anm. 41. Rüetschi weist darauf hin, dass mindestens sechs weitere Hände in der Vorlesungsnachschrift zu finden sind... Allerdings umfasst das Manuskript auch die zwischenzeitlichen Erklärungen Biblianders!

⁵⁷³ Allerdings verweist das Original auf den Zeitraum vom 25. August 1556 (nicht 24., wie die oben zitierte Aktennotiz) bis zum 7. Juni 1558.

⁵⁷⁴ Erschienen erst posthum als *In Duos Libros Samuelis Prophetae qui vulgo priores libri regum appellantur* [...] *Commentarii doctissimi* [...]. Zürich: Froschauer 1564

⁵⁷⁵ *Melachim id est, Regum Libri Duo posteriores cum Commentariis*. Zürich: Froschauer 1566 – SCHMIDT, Peter Martyr Vermigli, S. 193

⁵⁷⁶ THOMAS KRÜGER, *Vermiglis Hermeneutik des Alten Testaments*. In: CAMPI E.A., *Peter Martyr Vermigli*, S. 229-232

⁵⁷⁷ SIMLER, *Oratio*, S. 26r: „Iam enim ab annis aliquot interpretatus est, ut nostis, duos Samueli libros, et nunc Regum primo libro absoluto in secundo versabatur atque ea quidem

ke, seine frühen Vorlesungen zumal, nicht ediert waren.⁵⁷⁸ Und doch wies er auch implizit auf die Gründe hin, treten doch in Simlers Rede beinahe folgerichtig die über die Schule hinaus wirkenden Aufgaben Vermiglis prominent in den Vordergrund: Seine Tätigkeit als Gutachter in theologischen wie religionspolitischen Fragen, die für Zürich aussenpolitisch wichtige Gesandtschaft ans Religionsgespräch nach Poissy 1561 und die langwierigen Kontroversen über das Abendmahl. Dies hat vielleicht bereits den Zeitgenossen den Lehrer Martyr verschattet, der dafür in den Kommentaren umso deutlicher hervortritt.

Um zu verstehen, warum Vermigli selbst seine Tätigkeit als Lehrer und nicht seine religionspolitischen oder konfessionstheoretischen Aktivitäten im Vordergrund sah, wende ich mich seiner Antrittsrede zu. Ob er diese Rede am 23. oder 24. August 1556 gehalten hat oder bereits früher, lässt sich m.E. nicht mehr eruieren. Nach einer längeren, biographisch und kontroverskonfessionellen Eingangspassage spricht er die Studenten⁵⁷⁹ direkt an:

„Deinde, ut intelligatis hoc semper meorum omnium consiliorum fuisse caput, ut in divinis literis explicandis omnem operam navarem. Quam ob rem hoc exercitium mihi a vobis nuper mandatum, cum inexpectatum et improvisum non sit, sed expetitum et desideratum, me detertere non potuit, sed potius vehementer impulit, ut locum hunc alacri animo ascenderim.“⁵⁸⁰

Nach diesem zentral formulierten Ziel, die heiligen Schriften auszulegen, was so lange unmöglich und verhindert war, spricht er rhetorisch geschickt die

quae legit, etsi non omnia ab ipso recognita sunt, talia tamen sunt, ut cum edita fuerint, quod brevi futurum erit, volente Domino, vix quisquam extremam eius manum in his desiderare possit [...].“

⁵⁷⁸ SIMLER, *Oratio*, S. 26r: „[...] ea autem quae in secundo Regum libro desunt quis perficiet?“ [...] Quis commentaria in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Prophetas minores, in Ieremiae lamentations, ita recognoscet ut team dignitatem, eum splendorem habeant ac ab ipso emendate, recognita, et edita fuisset? Quid dicam de gravissimis maximarum rerum disputationibus, quid de commentariis Aristoteleis, et aliis quae ille inchoate et imperfect reliquit.“

⁵⁷⁹ Das spräche m.E. für den ersten Vorlesungstag Ende August 1556

⁵⁸⁰ LC 1580, Bl. 534v

Studenten an: Es mangle nicht an Theologen, wohl aber an solchen, die keine dunkle und verlogene Theologie betrieben, sondern eine lautere und ernste.⁵⁸¹ Darum, so Vermigli weiter, ist die hier mit Bibliander getriebene Exegese so wichtig. Er wolle nicht die schwierigen und dunklen Stellen verleugnen, und sich nicht durch sein hohes Alter an der tiefen und nötigen Arbeit hindern lassen. Sowie sich mit ihm Bullinger, Bibliander und Gwalther in den Erklärungen und Predigten bemühen, so werde auch er sich mit Gottes Gabe anstrengen:

„[...] confido, ut farina doctrinae, quam in arca mea paucam esse scio, sic augeatur, ut panes huic nostrae mensae non sint defuturi, et oleum scientiae, quod in lecytho meo Deus posuit, ut tutum exiguum sit, Christo favente, quoniam Deus prophetas summum excitavit nobis ex fratribus, tantas habeat accessiones, ut cibos proponendorum a me sermonum esse [?] non laute, commode tamen possit condire, verum quot vobis, quibus multis modis sum obstrictus, valeam sisolvere quae debeo.“⁵⁸²

Es kann kaum erstaunen, dass Vermigli in der Tat diese seine exegetische Tätigkeit, im Verbund mit den weiteren Gelehrten, als die der biblischen Wahrheit am besten entsprechende, letztlich im Gelingen aber von Gott abhängige Arbeit definiert. Das Erklären und Entdecken von Gottes Wort ist nicht Hilfsmittel, sondern im eigentlichen Sinn Tätigkeit am Wort Gottes, *ist* Theologie. Darum folgt etwas später auch ein entschiedenes Eintreten für die Selbstsuffizienz der Schrift und ihre Selbstexplikation, aber auch für die Nutzung exegetischer Prinzipien und der historischen wie auch der jüdischen und zeitgenössischen Kommentatoren:

„Neque me praeterea latet, ex locorum similium collatione, quae prius obscura videbantur, fieri posse illustriora, neque parum Hebraeorum expositorum monumenta interdum lucis afferre, mutoque magis orthodoxorum patrum doctissima scripta, consilia quoque admodum prodesse virorum qui vivant, in divinis litteris

⁵⁸¹ LC 1580, Bl. 534v: „[...] qui Theologiam profitentur, sed qualem vos obsecro et tenebrosam, lutulentam, spinosam et agrestem, et diabolicis contentionibus undique inquinatam, ita ut in tanto eorum numero qui Theologi vocitantur.“ – Vgl. Zum Topos dieser Kritik LAURENCE BROCKLISS, *Lehrpläne* [Die theologische Fakultät]. In: WALTER RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*. Band 2, München 1996, S. 475 (474-479)

⁵⁸² LC 1580, Bl. 535 – vgl. dazu PML 5, S. 330

exercitatorum, qui tum in hoc coetu, quemadmodum iam dixi, permulti sunt, hos accedere non verebor, et si quid alicubi hesitem familiariter communicabo.“⁵⁸³

Vielleicht mag es übertrieben scheinen, hier bereits einen wissenschaftstheoretischen Meilenstein zu sehen. Aber Vermigli betont in seiner Antrittsrede nicht nur seine Motivation und die gegenwärtige Nutzbarkeit biblischer Theologie, sondern formuliert sein Arbeitszentrum und seine Arbeitsmethode als humanistisch geschulter Exeget, der sich reformatorisch-eschatologisch an einem Wendepunkt sieht. Darum schliesst er seine Rede mit einem flammenden Appell an die Kinder Gottes, die die heiligen Schriften (richtig) gehört haben und darum glauben; und dies, so in seinen letzten Zeilen, verändere die Menschen grundsätzlich. Es ist eine Welt- und Gesellschaftsveränderung, die Vermigli im richtigen Verständnis der biblischen Botschaft, im Glauben an diese und vermittelt durch die Schriften, sieht:

„Qui haec in divini literis novunt et constanter credunt, domum super munitissima petra fundatam inhabitant, quae nulle pluviarum, fluminum, torrentium inundatione, aut venti tempestatisque impetu everti potest.“⁵⁸⁴

Kann sich Petrus Martyr ein höheres Ziel für seine Studenten und zukünftigen Pfarrer wünschen? Wohl kaum. Was gibt es über die zusätzlichen Aufgaben Peter Martyrs als Professor und die Unterrichtsformen zu sagen? Die Quellen sind dazu nicht allzu zahlreich. Leider wurden nach der Edition von Vermigli's Kommentaren die Manuskripte vernichtet.⁵⁸⁵ Wir haben oben die Arbeitsschritte erörtert, in denen im Lektorium die biblischen Schriften bearbeitet wurden. Bei der inhaltlichen Diskussion werde ich darauf eingehen, inwiefern Martyrs methodische Verfahren seiner Exegese erörterbar sind.⁵⁸⁶ Dass er sich

⁵⁸³ LC 1580, Bl. 535r

⁵⁸⁴ LC 1580, Bl. 536r

⁵⁸⁵ RÜETSCHL, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 264f.

⁵⁸⁶ Besonderes Augenmerk wird auf die Art und Weise zu richten sein, wie Vermigli scholastisches und humanistisches Erbe verbindet. – Vgl. LUCA BASCHERA, *Zwischen Philosophie und Theologie: Aspekte der Aristoteles-Auslegung Peter Martyr Vermigli's*. In: HERMAN J.

bei der Kommentierung u.a. auf jüdische Kommentatoren stützt und diese bezog, ist bereits gezeigt und untersucht worden.⁵⁸⁷

Innerhalb des Schuljahres dürften die Examina einen wichtigen Fixpunkt dargestellt haben, denn hier war die Anwesenheit aller Studenten sowie des Lehrkörpers unabdingbar.⁵⁸⁸ Ebenso dürfte Peter Martyr verpflichtet gewesen sein, Studierenden für auswärtige Universitäten Empfehlungen mitzugeben und Zurückkehrende wieder aufzunehmen, sofern das nicht durch den Schulherrn selbst geschah.⁵⁸⁹ Immerhin gilt es festzustellen, dass trotz starker lokaler Fokussierung die Zürcher Hohe Schule das *Gen Wandeln* ausdrücklich empfohlen und mittels Stipendienwesen unterstützt, in seiner Länge jedoch auch restringiert hat.⁵⁹⁰ Wir dürfen daraus durchaus schliessen, dass es zum Handwerk der Professoren gehörte, inhaltlich daran teilzunehmen.

Da die Hohe Schule keine akademischen Grade verteilen durfte,⁵⁹¹ waren die Professoren von offiziellen Disputationen entbunden. Ich gehe allerdings davon aus, dass ihre Anwesenheit, wenn nicht gar Mitwirkung bei den sogenannten *Expectanten* vorgesehen war. Diese Prüfung und Predigt verliefen formal vor der Obrigkeit, die anschliessend je nach Situation den Pfarrern Stellen zuwies. Ob Vermigli daneben wie sein Vorgänger Pellikan⁵⁹² auch Studenten für längere Zeit in sein Haus aufgenommen hat, ist nicht genau bekannt, aber

SELDERHUIS / MARKUS WRIEDT, *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*. Leiden 2007, S. 91

⁵⁸⁷ DAN SHUTE, *Translators Introduction*. In: PML 7, S. XV-LXVIII (Lit.), bes. S. XXXI – MAX ENGAMMARE, *Humanism, Hebraism and scriptural Hermeneutics*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 161–174

⁵⁸⁸ ANJA-SILVIA GÖING, *Die Zürcher Schulprotokolle 1563: Spezifika einer Gattung*. In: SELDERHUIS (Hg.), *Konfession*, S. 157

⁵⁸⁹ GÖING, *Schulprotokolle*, S. 159, 162f.

⁵⁹⁰ GÖING, *Schulprotokolle*, S. 169

⁵⁹¹ WILLEM FRIJOFF, *Grundlagen*. In: WALTER RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*. Band 2, München 1996, S. 56–86, bes. S. 63 – ARNO SEIFERT, *Hochschulähnliche („illustre“) Gymnasien*. In: HAMMERSTEIN, *Handbuch*, S. 292f.

⁵⁹² ZÜRCHER, *Konrad Pellikan*, S. 60–76

wahrscheinlich. Aus der *Epistola nuncupatoria* von Robert Le Maçon (1534/5-1611)⁵⁹³ in dessen Ausgabe der *Loci Communes* 1576 geht hervor, dass zumindest ein gewisser Jean Gravel⁵⁹⁴ eine Zeit lang bei Vermigli als *domesticus* lebte.⁵⁹⁵ Diese Erziehung *in loco parentis* wäre zumindest für Kontakte in Genf gut verständlich. Da Simler schreibt, dass das Volk anlässlich des Todes von Vermigli ihm die letzte Ehre in grosser Zahl erwiesen und damit gezeigt habe, dass er von allen Seiten geliebt wurde, ohne dass sie ihn hören und verstehen konnten, können wir daraus schliessen, dass Vermigli in seinen sechs Zürcher Jahren kaum Deutsch gesprochen hat.⁵⁹⁶ Vielleicht war sein Haus italienischer Zunge⁵⁹⁷ und deshalb für gewöhnliche Studenten nicht sehr attraktiv, wohingegen

⁵⁹³ Zum Pfarrer der französischsprachigen Flüchtlingsgemeinde in London vgl. Oxford DNB, art. *LeMaçon, Robert* – RÜETSCHI, *Gwalthier, Wolf und Simler*, S. 268ff.

⁵⁹⁴ Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 203

⁵⁹⁵ LC 1576, Bl. iiii, schreibt Robert LeMaçon „Sic enim ab Ioanne Gravella, viro integerrimo, fidelissimo Ecclesiae Dei pastore, et mihi amicissimo homine, accepi: quo tempore D.P. Martyris domesticus, una cum aliis multis eius consuetudine et colloquiis frueretur, ab illo quaesitum aliquando fuisse, quare locos communes uno volumine collectos, edendos non curaret: hoc enim Ecclesiae Dei fore utilius, et a piis quibusque magnopere desiderari [...]“

⁵⁹⁶ SIMLER, *Oratio*, Bl. 19r: „[...] sed etiam in senatu et in plebe optimus quisque, cum neque docentem audire neque loquentem intelligere possent, sic tamen eum coluerunt, ut vis alium ex praecipuis in republica viris [...]“

⁵⁹⁷ Ich gehe davon aus, dass Vermigli in den sechst Jahren in Zürich nicht Deutsch gelernt hat. Zumindest lässt das Simler in seiner *Oratio* erahnen. Sicher ist es nicht, denn in Strassburg wurde damals v.a. Deutsch gesprochen. Ob er Französisch gesprochen hat, ist fraglich, ausschliessen würde ich grundsätzlich weder das eine noch das andere. Gleiches gilt für das Englische. Immerhin hat Terentianus offenbar alle Sprachen leidlich beherrscht. Offiziell in der jeweils fremden Sprache sich auszudrücken, war wiederum etwas Anderes, das erwähnt Simler in der *Oratio* bei der Darstellung des Kolloquiums in Poissy zweimal (Vgl. Bl. 22r beim Hinweis auf die Entgegnung auf Kardinal de Lorraine-Guise und Bl. 23r beim Entschluss, aufgrund der aussichtslosen Situation das Kolloquium zu verlassen). Dass beim Kolloquium mit Johann Willhelm Stucki (1542-1607) ein Gesandter Zürichs Begleiter Vermigli war, hat nicht unbedingt mit der Sprachfähigkeit zu tun, sondern mit offiziellen diplomatischen Gepflogenheiten. Offenbar war es aber für

wir wissen, dass die Marchesa Isabella Manriquez⁵⁹⁸ aus dem Umkreis von Vittoria Colonna⁵⁹⁹ ihren Sohn gerade deshalb bei ehemaligen *ludi magister* Locarnos, Giovanni Beccaria, in Zürich erziehen liess. Leider sind mir solche Namen als Gäste im Hause Vermigli nicht bekannt.

2.5.6 Verhältnis zu Zürich und zur Locarner Gemeinde

Das Verhältnis von Petrus Martyr zur Stadt Zürich dürfte ein zwiespältiges gewesen sein. Einerseits war er den Amtskollegen, allen voran gewiss Bullinger, tief verbunden und dankbar. Andererseits war da die Distanz sprachlicher Art und die seiner Herkunft. Zwar wählte man ihn bereits am 23. August auch in den Ältestenrat der italienischen Gemeinde⁶⁰⁰ und Wolfgang Haller berichtete nach Vermigli's Tod an Zanchi, Vermigli habe auch an Stelle des oft kränklichen Ochino gepredigt,⁶⁰¹ doch wir vernehmen aus den Quellen wenig Lokales, ja überhaupt diesen Ort Zürich Betreffendes.

Ausser in seiner Antrittsrede, in der er seine Erinnerungen an den ersten Besuch in Zürich 1542 zusammenfasste, und die ihm ein überaus glückliches Vorzeichen waren,⁶⁰² stand die Sache des Glaubens an erster Stelle, und die

Vermigli schwierig, *Verhandlungen* auf Französisch zu führen, schliesslich war er es in Latein gewohnt. – Vgl. unten unter 2.6.7.

⁵⁹⁸ BENRATH, *Ochino*, S. 273

⁵⁹⁹ EMIDIO CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistic-teologico ispirato da Bernardino Ochino*. Torino 1994, S. 39-54 (Lit.)

⁶⁰⁰ MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*. Band 2, S. 44, Anm. 153 mit Verweis auf die Atti vom 23. Aug. 1556 – TAPLIN, *Italian Reformers*, S. 89. Vgl. ebd. Anm. 108 mit dem Verweis auf das Familienarchiv Orelli 8.2, Bl. 13v

⁶⁰¹ Wolfgang Haller (1525-1601) an Hieronymus Zanchi (1516-1590), Brief vom 18. Dezember 1562. In: HIERONYMUS ZANCHI, *Opera theologica 1613*, Band 8, Sp. 284f.: "Interdum quoque si minus bene valet D. Ochinus, Italicam quoque, ne doctrina verbi Dei careret, ducebat Ecclesiam." – SCHMDIT, *Petrus Martyr Vermigli*, S. 204

⁶⁰² LC 1580, Bl. 533v: „Quod vero tum avide quaerebam, Tiguri priomum, Tiguri ingquam coepi consequi, Deo cursum itineris coepti, non absque omine felicissimo dirigente.“

scheint für Vermigli nachvollziehbar eine überlokale Sache gewesen zu sein. Was Bullinger bezogen auf Zürich als die *Stadt auf dem Berg*⁶⁰³ identifikatorisch gedacht haben mag, nämlich die Einheit des mittelalterlichen *corpus christianorum*, verwirklicht durch den reformierten Glauben, dem sich alle Felder des Lebens unterzuordnen haben und die er als Antistes, Prediger, Schulherr und Politiker zu verwirklichen suchte, diese Form von vielleicht missionarischem Impetus ist bei Vermigli nicht zu finden. Hier unterscheidet sich der vielfach Vertriebene, dem allein die Schrift und der Intellekt geblieben sind, vom lokalen Patriarchen. Durchaus von Sorge geprägt sind die Briefe über lokale Schwierigkeiten, die Vermigli an Calvin schickt, sowohl über die italienische Gemeinde in Genf wie diejenige in Zürich. Doch seine Sorge gilt der Gemeinde und ihrem Glauben, nicht dem Ort Genf und nicht dem Ort Zürich oder vielleicht England oder den Glaubensgeschwistern in Frankreich.⁶⁰⁴

Die ältere Literatur hat darauf hingewiesen und unterstrichen, vielleicht gerade aus diesem Befund heraus, dass Vermigli innerhalb der italienischen Gemeinde und insbesondere auf Ochino einen mässigen Einfluss gehabt habe.⁶⁰⁵ Wir wissen, dass sich Ochino und Vermigli nahe standen, finden sonst aber dazu keine Belege. Ich vermute, diese Idee des *mässigen Einflusses* geht darauf zurück, dass sich im Umfeld der Locarnergemeinde in Zürich, wie übrigens vielmehr noch im Umkreis der Gemeinde des Exulanten in Genf, Personen befanden, die mehrfach heterodoxe Meinungen vertraten und je nach Schattierung zu den Frührationisten, Antitrinitarier, Unitarier, Monarchianer und dergleichen zu zählen wären.⁶⁰⁶ Dahinter mag die Erinnerung stehen, dass

⁶⁰³ BÜSSER, *Bullinger*, Band 2, S. 81-196 – Büsser benutzt diese Metapher aus Mt 5,14 / Offb 21,10 um Bullingers Selbstverständnis in seinen verschiedenen Funktionen in und für Zürich zusammenzufassen.

⁶⁰⁴ Vgl. CO 17, (Nr. 2916), Sp. 250 über die antitrinitarischen Strömungen in Genf – CO 17, (Nr. 3042), Sp. 498 – CO 17, (Nr. 3119), Sp. 647

⁶⁰⁵ Schmidt, Peter Martyr Vermigli, S. 205

⁶⁰⁶ J.-B.-G. GALIFFE, *Le Refuge italien de Genève aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles*. Genève 1881, S. 27: „Chez les Italiens, disciples de leurs propres réformateurs avant de le devenir de

sich Vermigli tatsächlich in seinen Briefen an Calvin und Beza, möglicherweise auch in seinen Vorlesungen in Zürich zu diesen Gruppierungen geäußert hat.

Zur Gemeinde der Locarner gehörte auch Lelio Sozini, dessen zuweilen heterodoxe Meinungen und Wortmeldungen weniger über die italienische Gemeinde als über seinen scharfen und umtriebigen Geist sagen. Doch waren es Personen wie er, die in Zeiten konfessioneller Spannung die Obrigkeit wachsam sein liessen. Dazu kam nach Martyrs Tod der entstandene Streit zwischen Ochino und Bullinger. Wurde oben schon dessen Büchlein über das Fegefeuer erwähnt, das zwar in reformatorischer Hinsicht ohne Fehl, aber politisch ungeschickt platziert war, so wurde er wegen seinen *Dialogi XXX* 1563 letztlich aus Zürich verbannt.

In der Zwischenzeit hat die Forschung bewiesen, dass weder der Vorwurf, Ochino befürworte die Polygamie noch er sei Antitrinitarier zu halten sind.⁶⁰⁷ Mark Taplin hat in seiner Untersuchung gezeigt, dass Ochino in seinem letzten grossen Werk, den *Dialogi XXX* zwar frühkritische Fragen aufnahm, die er

Calvin, c'était encore autre chose. Représentants des classes supérieures de la nation la plus avancée de l'époque et désintéressés, comme nous venons de le dire, dans les questions de politique intérieure de leur nouvelle patrie, leur esprit subtil et analytique scrutait volontiers le sens intime des doctrines auxquelles ils avaient tout sacrifié, la portée réelle des termes dans lesquels elles étaient formulées et qu'ils avaient dû traduire dans leur langue de cristal. Ces réflexions provoquèrent des doutes, des scrupules, des discussions et enfin des oppositions ouvertes, mais toujours strictement théologique ou philosophique, à propos de certains articles des dogmes officiels, notamment de ceux concernant le Baptême, la Prédestination et la Trinité.“ Vgl. ebd., S. 28-34 – JOSEPH C. MCLELLAND, *The Italien Antitrinitarians*. In: CHRISTIAN MOSER / PETER OPITZ, *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus 1520-1650*. Leiden 2009, S. 147-158, bes. S. 151-153 – WOLGAST, *Philosophie in Deutschland*, S. 346ff.

⁶⁰⁷ EMIDIO CAMPI, *Das Zerwürfnis zwischen Bullinger und Ochino*. Referat am Zwingli-Kongress 1997 zum 100jährigen Bestehen des Zwingli-Vereins (bislang noch ungedruckt). Campi zeigt darin, dass im Vergleich mit andern Schriften die Vorwürfe der Heterodoxie *inhaltlicher* Art nicht zu halten sind und Ochino in den strittigen Teilen teilweise sogar Vermiglis Formulierungen nahe kommt. – TAPLIN, *Italian Reformers*, S. 111-169

möglicherweise von Sebastian Castellio, Lelio Sozzini oder weiteren radiaklen Denkern übernommen habe, aber dennoch deren strittige Position heftig widerlegte.⁶⁰⁸ Doch verstieß er in hohem Alter gegen die Zürcher Zensurvorschriften Zürichs, liess sein Buch in Basel drucken und verwirkte damit implizit das ihm gewährte Aufenthaltsrecht. Zürich und schon gar nicht Bullinger wollten innereidgenössische oder gar noch grössere Spannungen riskieren ob eines Buches, dessen Erscheinen in den Augen der Obrigkeit nicht nötig war. Ob es darüberhinaus Ochino eine Art Bauernopfer war, um die in der Zürcher Zunftgesellschaft ruchbar gewordenen Stimmen zu besänftigen, denen einen Teil der Locarner ökonomisch doch zu stark geworden waren, ist schwer zu bestimmen.⁶⁰⁹ Jedenfalls wurde die Locarner Gemeinde zehn Jahre nach ihrem Eintreffen mit Argusaugen beobachtet.

Bernardino Ochino, der 1555 aus Basel extra berufen worden war, musste die Stadt verlassen. Er starb 77jährig heimatlos und vertrieben in Mähren. Dieses Ereignis hat die Literatur über die Locarner Gemeinde beeinflusst und hat gewissermassen einen Stempel aufgedrückt, denn es ist der Häresieverdacht, der an den Fremden klebte. Die genauen historischen wie theologischen, aber auch sozioökonomischen Hintergründe würden hier zu weit führen. Wichtig ist zu sehen, dass an Ochino, der quasi zur Gegenfigur Vermigli stilisiert wurde, der Zürcher Rat ein Exempel statuierte. In den bereits mehrfach erwähnten konfessionellen Spannungen konnte sich die Stadt Zürich, obwohl traditionell eher toleranter als Genf, doch nicht den Vorwurf gefallen lassen, sie würde Häresien nähren oder deren Vertreter auch nur dulden, den viel zuviel wäre auf dem Spiel gestanden.⁶¹⁰

Insofern wurde Vermigli zum Garanten der Orthodoxie. Er, der sich aus welchen Gründen auch immer, nicht zu seiner letzten Heimatstadt äusserte, ausser in formaler Dankbarkeit, wurde zum Prototyp des frommen und rechtgläubigen Fremden. Mit seinem Tod beginnt in dieser Sichtweise quasi eine ei-

⁶⁰⁸ TAPLIN, *Italian Reformers*, S. 137

⁶⁰⁹ Vgl. GKtZH 2, S. 271f.

⁶¹⁰ TAPLIN, *Italian Reformers*, S. 169

genartige Dependenz, bis sich die italienische Gemeinde vollkommen inkulturiert hatte und bis auf wenige Geschlechter wieder verschwunden war. Spätere Flüchtlingsströme waren bedeutend grösser und stellten die Obrigkeit vor neue Herausforderungen.

Mit Vermigli's direktem Verhältnis zu Zürich hat das im engeren Sinne zwar nichts zu tun, aber es zeigt m.E. das liminale Verhältnis, dass er als Professor und als Mitglied der Flüchtlingsgemeinde zur Stadt Zürich hatte. Zusammenfassend bleibt hier zu sagen: Petrus Martyr war zwar offiziell eingeladen sowie materiell und geistig relativ wohl versorgt worden und man hatte ihn zum Zürcher gemacht. Geblieben ist er aber dennoch ein Ausländer. Erst seine Tochter und dann deren Kinder waren vollends inkulturiert. Vermigli hatte in Zürich einen sicheren Ort gefunden, welcher ihm die endlich erhofften Freiräume und die Zeit zur Arbeit und zur Publikation verschaffte. Er galt als Garant der Rechtgläubigkeit der immer etwas undurchschaubaren und gefährlich wirkenden Fremden.

2.5.7 Vermigli und das Religionsgespräch in Poissy 1561

Wie die Einschätzung des Zweiten Abendmahlsstreites, so ist die historische Beurteilung des Religionsgesprächs in Poissy kontrovers, und je nach dem jeweilig angelegten historischen Massstab sowie dem Fokus der Betrachtungsweise unterscheiden sich die Beurteilungen beträchtlich.⁶¹¹ Zudem betont die

⁶¹¹ TRE 28, S. 662f., 676 (Lit.) – MACCULLOCH, *Reformation*, S. 403f. – BENEDICT, *Christ's Church*, S. 143f. – ANDREAS MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch von Poissy*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 241-249 (Lit.) – DERS., *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*. Bern 2001, S. 158ff., 201-224 (Lit.) – PFISTER, *Kirchengeschichte*, S. 18, 286 – BENJAMIN F. PAIST, JR., *Peter Martyr and the Colloquy of Poissy*. In: PTR 20, 1922, Nr. 2, S. 225-231 (212-231) – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 243-274 – F.C. SCHLOSSER, *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermigli*. Heidelberg 1809, S. 90-150 – JEAN-FRANÇOIS SOLNON, *Catherine de Médicis*. Paris 2003, S. 116ff. – JEAN HÉRITIER, *Catherine de Médicis*. Paris 1959, (S. 175-211), S. 198: „La

neuere Geschichtsschreibung die Komplexität der verschiedenen Interessensebenen und die überaus undurchsichtige Gemengelage in Bezug auf die religiösen Auseinandersetzungen im Frankreich des 16. Jhdts.⁶¹² Betrachtet man dieses Religionsgespräch im Vergleich mit andern Religionsgesprächen, so gilt es als gescheitert, ja hatte möglicherweise schon im Vorfeld keinerlei Chancen. Unmittelbar nach seinem Ende begannen die französischen Religionskriege.⁶¹³ Weder wurde eine Einigung in den diskutierten Fragen erzielt, noch hatte der Versuch der *Moyenneurs*, der Anhänger einer moderaten Reform der Kirche, teils mit, teils ohne Verpflichtung oder Einigung auf die *Confessio Augustana*, die leiseste Möglichkeit.⁶¹⁴

Legt die Betrachtung hingegen das Hauptgewicht auf die Massnahmen, welche die Regentin Catharina von Medici angesichts der unerträglich werden den Spannungen zwischen Altgläubigen und Protestanten, aber auch innerhalb des Hofes und des Adelsstandes ergriff, so sieht die Bilanz vielleicht weniger schlecht aus. Zwar scheiterten letztlich Catherina und die Krone angesichts der Glaubenskriege, und das erst Edikt von Nantes schaffte einen möglichen Ausstieg. Doch immerhin versuchte die Regentin zuvor, den drohenden inneren Kollaps des französischen Könighauses und damit das Absinken Frankreichs

reine espérait une entente, ne pouvant prendre au tragique – et c'était sa permanente erreur – ces querelles de théologiens.“ Vgl. dazu S. 206ff.: „Catherine de Médicis pensait à la politique de pitié, les docteurs à la vérité de la foi. [...] Elle favorisait les chefs protestants, parce qu'à la différence des théologiens, ils admettaient que le spirituel pût être, en certains cas, dissocié du temporel, que la doctrine catholique distingue sans les séparer.”

⁶¹² MARIO TURCHETTI, *Une question mal posée: La Confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561*. In: Zwa 20, 1993, S. 53-101

⁶¹³ Vgl. RGG⁴ 1, Sp. 1402 wenn man die Scharmützel im Anschluss an das Religionsgespräch von Poissy bereits dazu zählt und nicht das Massaker in Wassy-sur-Blaise am 1. März 1562 zum Ausgang nimmt.

⁶¹⁴ In etwa so die Einschätzung Bullingers, bevor Martyr und Stucki nach Poissy / St. Germain gesandt wurden. – Vgl. MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 244

zum Spielball der europäischen Mächte nach besten Kräften zu verhindern oder zumindest hinauszuzögern.

Betrachtet man sodann die Zusammenkunft unter den möglichen, zu erhoffenden Ergebnissen für die Protestanten und unter dem Aspekt der Politisierung des französischen Protestantismus,⁶¹⁵ so hat die Delegation unter Beza zwar mit hohem Einsatz gespielt und versucht, die Spielregeln zu diktieren und dabei zumindest nicht alles verloren. Gewonnen haben die Protestanten zwar nicht die erhoffte Duldung und die Reformation für Frankreich war trotz grossem Einfluss auf die Bourbonen nicht in Reichweite.⁶¹⁶ Als Machtfaktor, der wahrgenommen wurde, blieben sie aber bestehen. Beza riskierte bewusst die Eskalation und zumindest unter dem Druck der militärischen Scharmützel des ersten Religionskrieges rückte die Regentin den Protestanten entgegen. Das Edikt von St. Germain vom 17. Januar 1562 kam so betrachtet entweder zu früh oder zu spät.⁶¹⁷ Die Bilanz ist unter diesem Aspekt durchzogen. Wenn es aber um die Wahrnehmbarkeit der Protestanten als politische Kraft geht, wäre sie vermutlich positiv zu beurteilen. Immerhin hatte Beza im Anschluss an das Gespräch direkten Einfluss auf die weiteren politischen Schritte.⁶¹⁸ Dass die Folge dann eine Reihe blutiger Religionskriege war, ist die andere Seite.

Unter dem innenpolitischen Aspekt der Zürcher Politik, der immer auch das Ganze der Eidgenossenschaft im Blick hatte, war die Beurteilung des Ergebnisses abhängig von den gehegten Erwartungen, denn Zürich konnte unter den gegebenen eidgenössischen Umständen keinesfalls mit einem grossen Erfolg rechnen. Denn jede Sichtweise, die betont, dass Zürich auf europäischem Parkett hätte wahrgenommen werden wollen, oder die Bullinger grossartige

⁶¹⁵ Vgl. TRE 11, S. 374f., 383 (Lit.)

⁶¹⁶ MÜHLING, *Kirchenpolitik*, S. 211 formuliert mit Bezug auf das im Januar 1562 erfolgte Edikt: „Trotz des Scheiterns war das Religionsgespräch ein grosser Erfolg für die Reformierten, die damit kirchenpolitisch ‚hoffähig‘ geworden waren.“ Ich wäre mit der Einschätzung etwas vorsichtiger.

⁶¹⁷ MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 248f.

⁶¹⁸ Vgl. Alain Dufour in RGG⁴ 1, Sp. 1402

poltische Möglichkeiten einräumt, erkennt die realen Umstände. Die eidgenössische Aussenpolitik wurde nach wie vor dominiert durch Bern, dessen innere wie äussere Verquickungen mit Genf, Frankreich, gegen Savoyen und indirekt Spanien das Thema bestimmten. Gewiss standen religionspolitisch sowohl Bullinger wie der Zürcher Rat den Protestanten nahe, jenseits dessen aber war Frankreich der einzige historisch gewachsene Partner der Eidgenossen auf europäischem Parkett. Darin begründet sich auch die Relevanz dieses Religionsgespräches über die religionspolitisch-konfessionelle Ebene hinaus für die Eidgenossenschaft. Die weiteren Nachbarmächte spielten nie dieselbe Rolle, wie sie Frankreich zukam, weder Habsburg-Österreich (trotz oder gerade wegen der erfolgten Erbeinigung) noch das Reich. Auch nicht das spanische Mailand oder die für Zürich wichtige Handelsstadt Venedig hatten dieselbe Rolle, obwohl gerade das mit Spanien verbündete Mailand durchaus lokalen Einfluss auf die alten Orte, die Südschweiz und Bünden gewann.⁶¹⁹ Immerhin wurde die Zürcher Obrigkeit durch den diplomatischen Mitgesandten Martyrs, Johann Wilhelm Stucki, beim Religionsgespräch wieder auf internationalem Parkett wahrgenommen. Das war seit dem Kappeler Landfrieden und dem kompletten Scheitern der Zürcher Aussenpolitik erst einmal 1547 unter Heinrich II. geschehen.⁶²⁰

⁶¹⁹ HANS VON GREYERZ, *Die Schweiz 1499-1648*. In: DERS. / ERICH GRUNER / GUY P. MARCHAL / PETER STADLER / ANDREAS STÄHELIN, *GESCHICHTE DER SCHWEIZ*. München 1991 (= THEODOR SCHIEDER, *Handbuch der europäischen Geschichte*), S. 46-54 (25-63, Lit.) – EDGAR BONJOUR, *Geschichte der Schweizerischen Neutralität*. Basel 1970, Band 1, S. 19-25, 30-42 – zu den transalpinen Korridoren Spaniens vgl. ANDREAS WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin (1620-1641)*. Zürich 1995, S. 79-85. Wendlands Untersuchung bezieht sich allerdings grösstenteils auf Begebenheiten des frühen 17. Jhdts., nichtsdestotrotz zeigt er v.a. im ersten Teil seiner Untersuchung die gegenseitige Durchdringung von konfessionellen Interessen, regionalen Herrschaftsstrukturen und den Interessen der verbündeten, res. sich gegenüber stehenden Grossmächte auf.

⁶²⁰ Vgl. oben unter 2.6.1

Die religionspolitische Situation in Frankreich drohte seit dem Tod Heinrichs II. 1559 trotz dessen Repressionspolitik zunehmend aus dem Ruder zu laufen. Seine Söhne waren weder den Rivalitäten innerhalb des Adels noch den Herausforderungen durch das Erstarken des Protestantismus gewachsen. Die Regentin Catharina de Medici versuchte, die unterschiedlichen Interessengruppen im Sinne einer opportunistischen Machterhaltung zu befriedigen, eine Reihe von sich teils widersprechenden Edikten folgten 1561, die aber im Ganzen als Versuch zu deuten sind, die Krone zu sichern und in diesem Sinne die religiöse Zerklüftung in den Griff zu bekommen.⁶²¹ Darum lud sie im Rahmen der seit Ende 1560 in Orléans tagenden Generalstände zu auf August 1561 den Klerus zusammen mit den Neugläubigen zu einem formell der Krone unterstellten Kolloquium nach Poissy ein.⁶²² Auf den Symbolwert des Ortes als Geburtsort Ludwigs des Heiligen und damit der Verbindung von Volk und Monarchie hat MacCulloch hingewiesen.⁶²³ Adel, Klerus und Volk dürften der Nichte von Papst Clemens VII. die Sorge um den Glauben zugetraut haben.⁶²⁴ Es gelang ihr, eine respektable Anzahl Vertreter des Klerus und verschiedener geistlicher Couleurs zu versammeln. Insbesondere die Position der *Moyenneurs* und die Rolle der teilweise aus verschiedensten Gründen von ihnen in Betracht gezogenen *Confessio Augustana* als mögliche Basis einer gemeinsamen Übereinkunft, darf nicht unterschätzt werden.⁶²⁵ Gewiss war die Krone neben ihrem ersten

⁶²¹ In diesem Sinne ist die von Mühling angemahnte „Schaukelpolitik“ und ihr Begriff zu hinterfragen. Vgl. MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 242 – Identisch: MÜHLING, *Bullingers europäische Kirchenpolitik*, S. 203f. – Vgl. MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 403

⁶²² MACCULLOCH, *Die Reformation*, S. 403f. – MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 243 – DERS., *Bullingers europäische Kirchenpolitik*, S. 204f. – PAIST, *Peter Martyr and the Colloquy of Poissy*, S. 225f.

⁶²³ MacCulloch, *Die Reformation*, S. 404

⁶²⁴ Marc Lienhard weist darum in seinem Artikel in TRE 28, S. 375 in Bezug auf die Bartholomäusnacht 1572 völlig zu Recht auf die unterschätzten emotionalen Ebenen dieser politischen wie religiösen Konflikte hin.

⁶²⁵ TURCHETTI, *Une question mal posée*, S. 53–54 (Lit.)

Ziel, der politisch-religiösen Einigung, auch auf die finanziellen Kontributionen der Protestanten angewiesen. Für die Schweizer Interessen aber von höherer Bedeutung dürfte Frankreich als traditionelle, *implizite* Schutzmacht gegen Savoyen⁶²⁶ gewesen sein. Denn diese alte gemeineidgenössische Verbindung, die anderen Partikularbündnissen⁶²⁷ zum Trotz von Bestand war und Frankreich das Recht auf Söldnerwerbung gegen Pensionen einräumte, hatte Frankreich stets zu verborgenem, aber wirksamem diplomatischem Eingreifen in der Eidgenossenschaft angehalten.⁶²⁸ So war zumindest aus der Sicht Berns das einberufene Religionsgespräch von hoher Wichtigkeit, Zürich dagegen stand abseits. Dass Catharina Beza als Vertreter der Protestanten berief, lässt sich nachvollziehen.⁶²⁹ Kaum ein protestantischer Theologe hatte ähnlich viel publiziert zu dieser Zeit,⁶³⁰ war aktiver Religionspolitiker und seit der Gründung der Akademie in Genf engagierter Wortführer. Dass die Königin allerdings ebenfalls Peter Martyr einlud, erstaunt. Möglicherweise ist dahinter Hubert Languet (1518-1581) zu sehen, der burgundische Publizist und Diplomat, der seit 1560 im Dienst des Kurfürsten von Sachsen stand,⁶³¹ und welcher Vermigli vielleicht selbst kannte. Jedenfalls spricht es gewiss für Vermiglis internationalen Bekanntheitsgrad, auch wenn er der Königin gegenüber skeptisch eingestellt

⁶²⁶ GREYERZ, *Die Schweiz*, S. 48-50

⁶²⁷ GREYERZ, *Die Schweiz 1499-1648*, S. 48-52

⁶²⁸ BONJOUR, *Neutralität*, S. 31f.

⁶²⁹ TRE 5, S. 765-777 (Lit.) – RGG⁴ 1, Sp. 1401f.

⁶³⁰ Vgl. Alain Dufours Hinweise auf den Psalter von Beza und Marot und weitere Schriften in: RGG⁴ 1, Sp. 1401

⁶³¹ BBKL 4, Sp. 1130-1132 – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 244f. mit Bezug auf einen Brief Languets an Ulrich Mordisius (Ulrich von Mordeisen, 1519-1572), vgl. DBE 7, S. 207. – Languet war als Diplomat viel gereist, hatte aber Ende der 40er Jahre in Padua studiert und promoviert. Möglicherweise hatte er anfangs der 50er Jahre Kontakt zu Vermigli in England.

war.⁶³² Simler berichtet, dass Theodor Beza und der Gesandte Cl[audius] Bradella gemeinsam beim Zürcher Rat vorstellig wurden.⁶³³ Offenbar ging es dabei zuerst um ein Sondierungstreffen, das positiv ausgegangen zu sein scheint.⁶³⁴ Simler erwähnt vielleicht absichtlich nichts von Zweifeln Bullingers oder des Rates. Dass solche aber vorhanden waren, darauf weisen die Bedenken hin, die gemeinsam mit Vermigli gegenteiliger Einschätzung aktenkundig wurden. Etwas später folgte die offizielle Einladung samt Passport⁶³⁵ und Zusi-

⁶³² CO 18, Sp. 200 (Nr. 3251bis), Brief an Calvin vom 26. Sept. 1560: „De Regina mirantur fortassis alii, ego non miror. Nam pietatis eius erga religionem sinceram nullam significationem hactenus nunquam sensi.“

⁶³³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 20v – leider ist für Claude B[P]radelle mir nichts weiter bekannt

⁶³⁴ SIMLER, *Oratio*, Bl. 20v.: „[...] quaerebant hi quae nam Senatus, quae ministrorum ecclesiae, quae ipsius Martyris voluntas esset, si aliquod colloquium institueretur, et ad id ipse nominatim a Rege evocaretur: et cum cognoscerent neminem pro sua parte tam sancto instituto defuturum, hic quidem Genevam, alter vero recta in Galliam rediit.“

⁶³⁵ ZBZ Urk. A 21, der Reisepass für Peter Martyr Vermigli mit Sigel Karl IX. vom 30. Juli 1561 – JOHANN WILHELM BAUM, *Theodor Beza*. Leipzig 1843-1852, Anhang, S. 36f.: „Charles par la Grace de Dieu Roy de France A tous noz lieutenants Gouvernerus, Bailliz, senechaus, prevosts, Juges Capp^{nes} gouverneurs, maire et echevins de ville, gardes de pontz peages passaiges et destroitx ou à leurs lieutenants et aultres noz Justiciers officiers et subjetz salut. Nous pour aucune bonnes causes et occasions a ce nous mouvans avons permis et permettons au S^r Pietro Martyr, demourant a Surich, qu'il puisse et luy loyse venir en cestuy nostre royaume avec ses gens et serviteurs en tel nombre qu'il advisera et en Iseluy sejourner resider et demourer pour le temps et espace de quatre moys et apres iceluy se retirer hors iceluy où et ainsi que bon luy semblera, Le tout seurement librement et sauvement Et a ceste fin luy avons pour ledict temps donné et baillé donnons et baillons bon et loyal seureté et sauf conduit par ces presentes, Par lesquelles voullons, vous mandons et ordonnons tres expressement a chascun de vous en son endroict et jurisdiction vous faictes Iceluy Martyr, sesdicts gens et serviteurs Joyr et user durant ledit temps de quatre moys plainement et paisiblement sans leur meffere ne mesdire ne souffrir ester meffaict ne mesdict en quelque sorte ne maniere que ce soit scachant que de ceuy qui feront au contraire et luy donneront aucun empeschement feront faire tel et si grief chastiment que ce sera exemple à tout aultre luy faisant au demourant bailler et administrer par les lieuy ou il passera vivres, logis, chevaux et tout

cherung auf freies Geleit.⁶³⁶ Auch dass der Genfer Senat direkt am 21. Juli an den Zürcher Rat die Bitte richtete, Vermigli um der christlichen Kirche, der unterdrückten Gemeinden und um des Evangeliums willen mit Beza nach Poissy zu senden,⁶³⁷ kann dahingehend interpretiert werden, dass sich die Zürcher nicht leichtfertig darauf einliessen. Erst das Eintreten Berns scheint ein Umdenken ausgelöst zu haben.⁶³⁸ Ob es Bullinger war, der zur Zurückhaltung mahnte oder ob die Zürcher Obrigkeit nicht unnötig die altgläubig inneren Orte provozieren wollte und darum eher ein *stillesitzen* befürwortete, wissen wir nicht im Detail. Offenbar wurden vor allem Bedenken der Sicherheit Martyrs

ce qui luy sera necessaire En payant raisonnablement. Car tel est nostre bon plaisir. Donné à St. Germain en Laye XXX jour de Juillet l'an de grace mil cinq^c 61. Par le Roy la Royne sa mere presente De Laubespine.“ – vgl. FRITZ BÜSSER, *Josias Simlers Gedenkrede auf Petrus Martyr*. In: ALFRED CATTANI / MICHAEL KOTRBA / AGNES RUTZ (Hg.), *Alte und neue Schätze*. Zürich 1993, S. (74-) 77, 199-201

⁶³⁶ SIMLER, *Oratio*, Bl. 21r: „[...] et Bradella Tigurum rediit secum afferens literas a Regina matre, Rege Navarreno, et Condeo atque Admirallio principibus, quibus a Senatu Martyrem sibi mitti postulabant, et simul mittebant tabulas publicae securitatis seu salvi conductus, ut nostril viderent nihil periculi subesse.“

⁶³⁷ CO 18, Sp. 567 (Nr. 3450): „[...] Vous entendrez par spectable Theodore de Besze ministre de la parolle de Dieu en nostre eglise la cause de son voyage. Cest pour vous prier de permettre a spectable docteur Pierre Martyr de faire ung voyage en france pour se trouve en une assemblee quil vous dira. Combine quil y ait heu de linadvertence en ce que le roy de Navarre ne vous a point escrit non plus qua nous nous vous prions de supporter cela comme nous avons faict pour le bien commun de la chrestiente. Car il ne fault point defaillir a ceste occasion. En oultre comme Dieu en seroit offense et la paovre eglise en souffriroit dommage nous aurions regret tout le temps de notre vie de ne nous ester point emploiez au besoing. Il nous fault aussy donner garde que les commencemens soient bien dresses et quil ny ait point une reformation fardee et quon nintroduise point mauvaize doctrine et corrompe la simplicité de levangile.“

⁶³⁸ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 246 mit Hinweis auf einen Brief Johannes Hallers (1523-1575) an Bullinger – MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 244

gegenüber, ob es darüber hinaus noch andere gab, ist unklar.⁶³⁹ Jedenfalls wurde in Zürich beschlossen, dass einer Gesandtschaft Vermigli nichts mehr im Wege stünde, und so schrieb er am 31. Juli 1561 an Calvin, dass er bereit zur Reise und zum Dienst für die französische Kirche sei und ihn in dieser wichtigen Angelegenheit nichts mehr hindern könne. Alles, was seine Kräfte zuliesse, würde er unternehmen.⁶⁴⁰ Doch nur zwei Wochen darauf meldete er von neuem, dass er nun bereit sei.⁶⁴¹ Ich nehme an, dass wir daraus doch lesen dürfen, dass immer noch Zweifel innerhalb der Zürcher Obrigkeit, zumindest aber bei Bullinger bestanden.⁶⁴² Möglich wäre auch, dass sich eine ähnliche Situation wiederholte, wie wir sie schon bei den Berufungen nach Genf und Heidelberg gesehen haben: Zwar wäre Vermigli selbst bereit gewesen, sich im Sinne der gemeinsamen höheren Sache zu engagieren, doch Obrigkeit und Antistes vertraten restringierende Sichtweisen.

Martyr musste sich vor dem Rat rechtfertigen. Er tut dies mit einem Bedenckschreiben, das auch etwa am 20. August beim Rat eingegangen zu sein

⁶³⁹ BAUM, *Theodor Beza*, S. 41: listet nach der Notiz des Zürcher Rats vom 20. August 1561 in der Simlerschen Sammlung auf: „[...] So nun myn Herrn, den Gelerten, den mangel, so sie in dieser Sach habend und die gfaar so daruff stan möchte, für gehalten, nämlich wie das Gleit, dem Adscheid nit gmeß, am Datum eben eines Tags jünger dann derselbig Abscheid, ouch am Sigel etwas dunkel deßglych in Frankrych der Religion halb (es) gferlich stande also daß die grösten Gschlecht von Fürsten und Herren mit Cardinälen und Geistlichen behafft die nit fyren werden Ihren Stand zu erhalten, zudem daß am In und usen ritten man durch Burgund oder Saphoy reißen muß, da allerley gfaaren zu besorgen, und darüber der Glerthen Ratshcalg begeert und insodnerheit zu wüßen, ob sy der Sach trauen wellen.“ Allerdings bewilligt dann der Rat nach Klärung der Kostenfrage und Beratschlagung, dass Martyr reisen dürfe.

⁶⁴⁰ CO 18, Sp. 579 (Nr. 3460) vom 31. Juli 1561

⁶⁴¹ CO 18, Sp. 610 (Nr. 3481) vom 15. Aug. 1561

⁶⁴² CO 18, Sp. 610 (Nr. 3481): „Illam Bulingerus utrique consuli ostendit: qui responderunt, sibi videri aim rem serio agi, non tamen de profectione aliquid tantisper statuendum existimant, dum aliquid hac de re scribatur ex Gallia recentius.“ – Somit wäre erklärbar, warum zwar nach der oben erwähnten Ratsnotiz zwar die Bewilligung erging, Martyr aber dennoch nicht sofort reisen konnte.

scheint, die genauen Datumsverhältnisse sind aber geschätzt.⁶⁴³ Vermigli hebt darin sieben Punkte hervor, warum ihn die Teilnahme wichtig dünken. Einmal gehe es um das Evangelium und die Ehre Gottes; dann sei seine eigene Sicherheit gemessen am möglichen Nutzen und Ertrag sekundär, er würde sich selbst untreu, wenn er aus Furcht nicht teilnehmen würde und damit wäre sein ganzes Werk und seine Bücher entwertet; drittens sei die Kostenfrage ja geklärt, König Anton von Navarra habe mit seinem Gesandten Pradella⁶⁴⁴ das Geld überreichen lassen; viertens dürfe man den überbrachten Reisepass nicht anzweifeln, das hiesse den Willen des König und der Königinmutter zu unterminieren; fünftens habe die Zürcher Obrigkeit in den vergangenen Jahren grosse Beträge für die Glaubensgeschwister in Frankreich aufgewendet und sich dabei auch Ruhm erworben. Dies dürfe nun nicht einfach so aufs Spiel gesetzt werden. Sechstens sei Frankreich auf dem Weg, die (evangelische) Freiheit zu ermöglichen. Diesen Weg gelte es zu unterstützen und im Hinblick auf die doch gewonnene Freiheit im Reich auch dessem Nachbarland nach Möglichkeit zu gewähren. Und als siebter und letzter, v.a. politischer Grund: Wäre Frankreich im Glauben mit Zürich verbunden, so ergäbe das nicht nur Ruhm für die Limmatstadt, sondern vor allem einen gehörigen Zuwachs an Sicherheit!

Es war vielleicht nicht so, dass Bullinger und Vermigli immer deckungsgleiche Interessen vertraten und vielleicht hat sich dies in gewissen Beziehungen später während Vermiglis Teilnahme am Kolloquium von Poissy zu der von Andreas Mühling angemahnten Kommunikationsstörung zwischen Peter Martyr und Bullinger verschärft.⁶⁴⁵ Viel eher scheint mir aber, dass dieses

⁶⁴³ BAUM, *Theodor Beza*, S. 42

⁶⁴⁴ Pradella begleitete dann Vermigli nach Poissy. In einer Notiz in der Sammlung der Wickiana (ZBZ Phot Mscr F 12a, S. 264) findet sich der Marginalien-Hinweis: „Dieser pradella / ist unlang dar-/ nach zû Parÿß / in sinem eignen huß überfallen / und jämmerlich / erlegen.“ Wir dürfen annehmen, es ist dies im Rahmen der kurz nach dem Religionsgespräch ausgebrochenen Religionskriege geschehen.

⁶⁴⁵ MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 247-249 – DERS., *Kirchenpolitik*, S. 212ff. – Ich halte zwar Mühlings Einschätzung für übertrieben. Doch in der Tat

Schreiben Vermigli an den Rat ganz direkt von Bullinger selbst stammt, es stimmt so völlig mit seiner religionspolitischen Position ein, dass schwerlich ein anderer Verfasser denkbar ist. Tatsächlich tritt dann Martyr viel theologischer und akademischer auf, als dass hier dem Rat Zürichs in der Begründung beschrieben wird.

Am 17. August meldete Calvin Peter Martyr, dass Beza ohne Schwierigkeiten bereits angekommen sei und dass die Königin Catherina ihn anhören wolle. In Begleitung des Botschafters Matthäus Cognetius (Coignet) reiste schliesslich Martyr ab.⁶⁴⁶ Am Abend des 25. August schreibt Beza an Calvin, dass Martyr sehnlichst erwartet werde,⁶⁴⁷ doch dieser konnte erst am Tag darauf von Zürich abreisen.⁶⁴⁸ Das heisst, auch wenn nach der Eingabe Martyrs der Rat wirklich sofort zugestimmt hatte, dauerten die Reisevorbereitungen nochmals eine Woche, was in Anbetracht der Distanz, Länge, den Unwägbarkeiten und doch der (erhofften) Wichtigkeit der Mission nicht zu lange scheint.

Begleitet wurde Vermigli neben dem französischen Gesandten vom bereits erwähnten Johann Wilhelm Stucki (1542-1607), dem späteren Professor und

liess der lange Postweg wenig Einflussnahme Bullingers zu. Dass eine solche möglicherweise von Vermigli auch gar nicht gewollt war oder als nötig erachtet wurde, lässt eher auf ein strukturelles Problem Bullingers schliessen als auf ein solches der Zürcher Kirchenpolitik. Ich vermute aber, dass Bullingers Meinung in Poissy schlicht und einfach gar keine Rolle spielte. Was hätte denn der Zürcher Antistes, der Zürich praktisch nie verlassen hatte, im an Unübersichtlichkeit noch die englischen Verhältnisse überbietenden Durcheinander der französischen Adelsfamilien, der Krone, der Protestanten und des lavierenden Klerus kurz vor dem Ausbruch der Religionskriege ausrichten können? Auch die von Mühling erwähnten bündnerischen Konsequenzen um die Vorläuferabmachungen des Goldenen Bundes (a.a.O., S. 213-216) dürften in Poissy kaum eine Rolle gespielt haben. Insofern hatte sich Bullinger, wenn Mühlings Annahmen überhaupt in Frage kommen, gründlich verschätzt.

⁶⁴⁶ SIMLER, *Oratio*, Bl. 21r

⁶⁴⁷ CO 18, Sp. 634 (Nr. 3489)

⁶⁴⁸ CO 18, Sp. 654 (Nr. 3498), Bullinger an Calvin, der diesen nervös darauf aufmerksam macht, dass der Papst und Spanien Versuche unternähmen, das Veltlin zu rekatholisieren.

Chorherrn an der Zürcher Hohen Schule.⁶⁴⁹ Stucki war nach Studien in Tübingen Hofmeister in Paris geworden und darum formell nicht nur als Übersetzer, sondern, m.E. noch viel wichtiger, für die höfische Etikette zuständig. Zürich konnte neben dem offiziell eingeladenen Theologen Vermigli mit Stucki eine Art Diplomat entsenden, was den beiden, in Begleitung von Coignet, einen durchaus angemessenen Anstrich gab.

Etwas ungeduldig meldete sich am 30. August Beza bei Calvin, dass Vermigli immer noch nicht eingetroffen sei, wo er doch auf dessen Unterstützung hoffe.⁶⁵⁰ Am 10. September antwortet Calvin an Beza zurück, dass in der Zwischenzeit und nach seiner Berechnung Peter Martyr nun gewiss schon bei ihm in St. Germain eingetroffen sei.⁶⁵¹ In der Tat schrieb Martyr am 12. September vom Hof in St. Germain an Calvin, dass er seit dem 9. September angekommen sei.⁶⁵² Gleichentags rapportierte Martyr auch an Bullinger, verständlicherweise viel ausführlicher als an Calvin. Bereits hätten erste Kontakte stattgefunden und Martyr sei bei der Königin vorgeladen gewesen. Nach dem Austausch von diplomatischen Höflichkeiten habe er sich einerseits für Bezas Vorpreschen in der ersten Sitzung entschuldigt,⁶⁵³ andererseits dessen Position gelobt und bekräftigt. Damit spielt er auf die Tatsache an, dass Bezas erstes Auftreten als Führer der Protestanten von altgläubiger Seite ungnädig aufgenommen wurde.⁶⁵⁴ Die Königin wiederum habe ihm entgegnet, dass sie sich weiter-

⁶⁴⁹ HBLS 6, S. 581

⁶⁵⁰ CO 18, Sp. 652 (Nr. 3497)

⁶⁵¹ CO 18, Sp. 683 (Nr. 3513)

⁶⁵² CO 18, Sp. 705-707 (Nr. 3516)

⁶⁵³ Beza hatte nach der Eröffnungsrede des Kanzlers Michel de l'Hospital (1505-1573) die reformierten Prinzipien dargelegt. Offenbar hat das Calvin imponiert, notierte er doch dazu im Brief an Beza vom 24. Sept.: „Foelicissimus dies ille, quo parta fuit Ecclesiis libertas quam concedere necesse erit, difficilium vero eripere. Oratio tua apud nos est, in qua deus mirifice mentem et linguam tuam gubernavit.“ Zit. bei MÜHLING, *Kirchenpolitik*, S. 208 – Vgl. weiter: Zu Bezas Vorpreschen vgl. MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 245 – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S., 250

⁶⁵⁴ SOLNON, *Catherine des Médicis*, S. 119

hin mit in diesen Dingen zu unterhalten wünsche.⁶⁵⁵ Eine Woche später berichtete Vermigli wiederum an Bullinger,⁶⁵⁶ dann wieder am 4. Oktober, wenige Tage bevor das Religionsgespräch de facto abgebrochen wurde. Der Gang der Dinge war unglücklich. Offenbar wurden zwar gemeinsame Punkte erwähnt, doch Trennendes im Schriftverständnis, in der Sakramentenlehre und in der Ekklesiologie konnte nicht überwunden, geschweige denn ein Konsens gefunden werden. Summarisch fasst Simler den Gang der Verhandlungen in seiner *Oratio* zusammen, dabei umfasst die Schilderung der Position der *Moyenneurs* zwar relativ viel Raum, wirklich klar wird diese aber nicht.⁶⁵⁷ Wir können nur spekulieren, ob auch in der Darstellung Absicht dahinter steht. Kardinal Charles de Lorraine-Guise (1524-1574) erscheint dabei in einem merkwürdigen Licht. Denn er vertrat einerseits die Infallibilität der Konzilien, andererseits erwähnte er in der Eucharistiefrage die Transsubstantiation nicht, sondern sprach von einem *adesse praesens supersubstantialiter Christi*.⁶⁵⁸ Es mutet wie eine Mischform altgläubig-lutherischer Prägung an und wir verstehen, dass sich die Reformierten nicht auf diese Position einlassen konnten. Kurz darauf schilderte Simler folgerichtig, dass darum die Unterzeichnung der *Confessio Augustana* die

⁶⁵⁵ CO 18, Sp. 707-710 (Nr. 3517). Hier wird Vermigli auch deutlicher, was die Irritationen Bezas bei den Altgläubigen betrifft, mit wem er sich getroffen habe und wie der erste Tag der Unterredung verlief. Offenbar verlief das Religionsgespräch auf Französisch und sowohl Catherina de Medici wie auch weitere aus dem Adel haben sich daran beteiligt. Vermigli schreibt, dass er darum keine eigene Wortmeldung getätigt habe, dass er jedoch die Seinen unterstützen werde. Ob man daraus ablesen kann, dass er Verständigungsprobleme gehabt habe, halte ich aber für fraglich. Vielleicht war er auch nur überrascht, dass die Verhandlungssprache nicht Latein war (was er vom akademischen Umfeld her möglicherweise erwartet hatte).

⁶⁵⁶ CO 18, Sp. 723-725 (Nr. 3526)

⁶⁵⁷ SIMLER, *Oratio*, Bl. 21v-23v

⁶⁵⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl 22r.: „Divertit [Lotharingus] posthaec ad rem sacramentariam, et de transsubstantiatione atque Missa nihil dixit, affirmavit autem corpus Christi praesens adesse, non quidem localiter nec circum scriptive, sed coelesti modo et ut loquebatur, supersubstantialiter.”

Basis für ein weiteres Verhandeln hätte bilden sollen. Ob allerdings dies tatsächlich so geplant war oder ob mit der C.A. nicht eher eine *vordergründige* Scheinübereinstimmung zugunsten der realpolitischen Absichten der Krone geschaffen werden sollte, lässt sich zumindest begründet vermuten.⁶⁵⁹

In einer längeren Rede, die Vermigli darauf am 26. September auf Italienisch hielt, legte er die Schriftgemässheit der reformierten Lehre dar.⁶⁶⁰ Ausgehend von der Legitimität der Pfarrer nach Altem und Neuem Testament und dem Nachweis, dass es sich weder um Täufer noch um Schwarmgeister⁶⁶¹ handle, gelangte er zur Tauf- und Abendmahlslehre.⁶⁶² Dabei wird deutlich, dass er beim Abendmahl mit Bezug auf die Väter von einer Spiritualpräsenz spricht: Die Gläubigen werden im Sakrament mit Christus geistig verbunden und dieser ist übertragen im Himmel. Es sind Sprechweise und Figuren, die (jetzt zwinglisch) davon sprechen, dass Christi Leib geteilt und dem Gläubigen übergeben werde.⁶⁶³

⁶⁵⁹ MACCULLOCH, *Reformation*, S. 404 notiert dazu: „Sein Mittelweg [Kardinal de Lorraine-Guise] konnte leicht als hinterhältiger Versuch missverstanden werden, zu teilen und zu herrschen, und letztlich erreichte er nur, dass die Reformierten sich noch entschlossener auf ihre Position versteiften. Selbst Vermigli erschien ihnen jetzt zu kompromissbereit.“ Vermigli rechtfertigt sich darum dann brieflich gegenüber allfällig kolportierten Gerüchten.

⁶⁶⁰ Ob die sich in LC 1583, S. 1070f. befindliche Rede darauf bezieht oder eher auf das auf ausdrücklichen Willen der Königin stattfindende Privatkolloquium gegen Ende des Religionsgespräches, wo Vermigli eine schriftliche (Kurz-)Fassung seiner Abendmahlslehre vorgelegt zu haben scheint, ist nicht ganz klar. Ich plädiere für die zweite Sichtweise, denn die in den Briefen berichteten Versatzstücke lassen doch auf eine längere Rede schliessen, der kürzere Text in LC 1583, S. 1070f. hat eher Bekenntnischarakter, schreibt Vermigli doch (a.a.O.): „Haec est summa fidei meae quam in hoc dogmate sequor [...]“

⁶⁶¹ Vgl. CO 18, Sp. 769 (Nr. 3541) gegen den Vorwurf, dass auch die *anabaptistae et libertinii* sich auf die Schrift wie die Protestanten bezögen.

⁶⁶² CO 18, Sp. 769ff. (Nr. 3541)

⁶⁶³ CO 18, Sp. 771: „[...]Sacramenta et testamenta si spectemus, verbis figuratis ea videbimus esse tradita. Nam circumcision dicta est foedus, agnus pesach appellatur,

Die Rede hat offenbar Eindruck hinterlassen, ein Angehöriger des eben erst in Frankreich erlaubten Jesuitenordens bezeichnete die Reformierten als Bestien, Wölfe und Schlangen. Die Situation drohte zu eskalieren, da entschied sich die Regentin Catherina, eine Subkommission zur Eucharistiefrage einzusetzen.⁶⁶⁴ Dabei wiederholte Martyr seine Sichtweise und hat diese offenbar auch schriftlich niedergelegt:⁶⁶⁵ Christus ist leiblich und wirklich im Himmel und die Gläubigen empfangen seinen Leib wirklich und wahrhaftig im Abendmahl durch den Glauben und auf geistige Weise.⁶⁶⁶ Die Gläubigen werden im Abendmahl geistig hin zu Christus erhoben. Sodann verwies er auf Augustins Unterscheidung von *res* und *signum* in dem Sinne, als dass das Sakrament auf

quum tamen illa esset signum foederis, agnus transitum ipsum referret, et ad calicem Christus inquit: Hic calyx novum testamentum est in meo sanguine: nec non a Paulu dicitur: multi sumus unus panis et panis quem frangimus communication corporis Christi est. Et petra erat Christus. Nemo est qui non videat haec ad sacramenta pertinere, quae tamen figuratas loquutiones esse certo certius cognoscitur. Idque patres non ignorarunt. Nam Augustinus [...] inquit, Christum non dubitasse dicere: Hoc et corpus meum, quum signum daret corporis sui. Et [...] figuram sui corporis inquit illum commendasse. [...] Non hoc corpus, ait, quod videtis manducaturi estis, sed sacramentum est spiritualiter intelligendum. Tertullianus item ait Christum dedisse corporis sui signum. Ambrosius scribit: Hanc oblationem facias nobis ratam et rationabilem quod est figura corporis Domini. [...].”

⁶⁶⁴ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 262-268

⁶⁶⁵ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 265

⁶⁶⁶ LC 1583, S. 1070: „Deinde affirmo nostrae coniunctioni cum corpore ac sanguine Christi locorum distantiam non obstare, quoniam Coena Domini res est coelestis, et licet ore corporis accipiamus in terris panem et vinum, sacramenta corporis et sanguinis Domini, fide tamen, et ope Spiritus sacnti animi nostri, quorum in primis est hic spiritualis et divinus cibus, ad coelum evecti, praesenti corpora ac sanguine Christi fruuntur. Et ideo afferro non opus esse statuere corpus Chrsiti vere substantialiter et corporaliter adesse vel nobis, vel symbolis praesentia non locali.“

Christus hin verweise.⁶⁶⁷ Trotz mehrerer Sitzungen und offenbar langer Gespräche war keine Einigung in Sicht und Martyr notiert dies so am Schluss des Schreibens an Bullinger.⁶⁶⁸

Am 17. Oktober, drei Tage bevor das königliche Edikt die Rückgabe der von den Protestanten okkupierten Kirchen an die Altgläubigen verlangte, schrieb Vermigli wieder an Bullinger. Nun ist der Tonfall deutlich anders, er berichtet von beunruhigenden Besetzungen von Kirchen durch die Protestanten und davon, dass die Situation gefährlich scheinte.⁶⁶⁹ Zuvor wurde am Schluss des ergebnislosen Unterhandelns von den Protestanten verlangt, die altgläubige Sakramentslehre zu unterzeichnen, wollten sie nicht als Häretiker gelten. Vermigli wird noch knapp zwei Wochen in St. Germain bleiben und dann nach einer Entlassungsaudienz mit Terentianus und zwei Begleitern nach Zürich zurückkehren.

Am 19. Oktober berichtete er noch an Lavater, dass das Kolloquium *prorsus abruptus* und die *Confessio Gallicana* von den Bischöfen verurteilt worden sei:

„Nos vero, quando hic nihil agitur, missionem petimus, quam adhuc non impetramus.“⁶⁷⁰

Das tönt unverhohlen enttäuscht. Mehrere Ebenen haben sich gekreuzt und vermischt: Akademisch geschulte und humanistisch gesinnte Theologen konnten offenbar die Fragen der Abendmahlslehre diskutieren, fanden zwar keine Einigung, aber doch einen *modus loquendi*. Kirchenrechtlich argumentierende Kardinäle suchten letztlich die *abrogatio* des reformierten Glaubens. Die Protestanten verstanden sich auf die politisch zielende und möglichst effektvolle Präsentation der neugewonnenen Wahrheit im Hinblick auf einen religionspoliti-

⁶⁶⁷ LC 1583, S. 1070: „Res adhaec significatas aio non aliter coniungi symbolis externis, quam sacramentaliter, quod ab eis non prophane ac leviter, sed ex instituto Domini efficaciter significantur.“

⁶⁶⁸ CO 19, Sp. 8 (Nr. 3544)

⁶⁶⁹ CO 19, Sp. 56-59 (Nr. 3574)

⁶⁷⁰ CO 19, Sp. 60 (Nr. 3576)

schen Erfolg am Hof und wohl mit der Macht eines Teils der Strasse und der wachsenden Menge an Reformierten. Dies war nicht nur zuviel für die beschränkte Ausgangslage, es war wohl auch zuviel für Peter Martyr. Er war geschulter Disputant und Akademiker, kein Religionspolitiker wie Beza. Er hat sich dem Kolloquium gestellt, um für die Wahrheit des Evangeliums zu streiten. Gewiss, er hatte wohl damit gerechnet, dass heftige Widerstände auftauchen würden, doch die differierenden Interessen waren doch überwältigend. Es scheint, dass ihm trotz grossem Erfahrungsschatz das Theologisch-Explikative näher lag als die gewunden-geschickte Verhandlungsführung auf dem Parkett der Religionspolitik. Im Nachhinein wurde offenbar von Vermigli ein längerer Bericht verfasst, der in extenso die Privataudienz bei Catherina de Medici beschreibt sowie die theologischen Diskussionspunkte am Religionsgespräch. Überliefert hat diesen Bericht der spätere Professor an der Hohen Schule Johann Heinrich Hottinger (1620-1667).⁶⁷¹

Am 20. Oktober schrieb er nochmals an Bullinger⁶⁷² und teilte ihm am Tag der nun gebotenen Restitution mit, dass er in Bälde gemeinsam mit der Gräfin Rotelini nach Neuenburg aufbrechen werde.⁶⁷³ Am 4. November meldete Beza an Calvin, Martyr sei in der Zwischenzeit aufgebrochen,⁶⁷⁴ wiederum versehen mit einem Geleitbrief.⁶⁷⁵ Am 6. November schrieb Vermigli wieder an Bullinger

⁶⁷¹ Vgl. eHLS art. *Hottinger, Johann Heinrich* – FRITZ BÜSSER, *Johann Heinrich Hottinger und der ‚Thesaurus Hottingerianus‘*. In: Zwa 22, 1995, S. 86-108 – DERS. *Historia ecclesiastica* [...]. Zürich 1651-1667. – Vgl. als Exzerpt in CO 18, Sp. 760-774 der Bericht Vermiglis unter dem Titel *Relatio colloquii Possiaceni*.

⁶⁷² CO 19, Sp. 61f. (Nr. 3578)

⁶⁷³ Weil aber der Winter bald zu kommen drohte, reiste er dann doch ohne die herrschaftliche Begleitung ab. Vgl. dazu CO 19, Sp. 135 (Nr. 3625), Brief an Calvin vom 25. Nov. 1562

⁶⁷⁴ CO 19, Sp. 98 (Nr. 3599)

⁶⁷⁵ Abgedruckt bei BAUM, *Theodor Beza*, S. 114f. mit Datum vom 25. November 1561 – Ich habe den Brief nicht gefunden, obwohl Baum anfangs des 19. Jhdts. angibt, er befinde sich in der Bilbiotheca Turicensis.

aus Troye über die teils turbulenten Umstände seiner Abreise.⁶⁷⁶ Erst am 21. November kam Martyr wieder in Zürich an, Bullinger berichtet darüber an Calvin.⁶⁷⁷ Bullinger und die Zürcher waren froh über die Rückkehr Vermiglis, die Rückreise war länger als geplant, dazu waren die Scharmützel der kommenden Religionskriege in Frankreich offen ausgebrochen. Eigentlich hätte Vermigli gerne auf dem Rückweg Calvin besucht, doch der Winter nahte und liess darum keine weitere Verzögerung zu.⁶⁷⁸ In der Stiftsgeschichte wird Bullinger dann zusammenfassend notieren, aber den Inhalt dieses Religionsgesprächs nicht erwähnen, was trotz des summarischen Charakters der Stiftsgeschichte etwas erstaunt.⁶⁷⁹

Gewiss war die Teilnahme anstrengend gewesen, von einer Krankheit hingegen ist aus den erhaltenen Dokument nichts ersichtlich. Auch im Brief an Beza vom 25. November erwähnt Vermigli lediglich, dass er gesund und wohlbehalten in Zürich angelangt sei,⁶⁸⁰ über weitere gesundheitliche Folgen berichtet er zumindest zu diesem Zeitpunkt nichts. Sogar der erst am 14. August 1562 verfasste Brief von Jewel an Martyr, dem gewiss Nachrichten aus Zürich

⁶⁷⁶ CO 19, Sp. 100-102 (Nr. 3602)

⁶⁷⁷ CO 19, Sp. 127-129 (Nr. 3622): „[...] Deduxere huc D. Martyrem nostrum. Est ipse alacer et incolumis Deo gratia. Arbitror ipsummet ad te scripturum. Illud inprimis admirandum quod in tanta adversariorum rabie et potentia imbellia Dei organa tantum potuerunt et effecerunt in regno usque adeo florenti et valido. Sed declarat ita Deus noster quam verax sit in promissis et quantae sit bonitatis et potentiae. Gaudemus item vehementer, ut par est, de pulcherrimo nostrorum consensu. [...]“

⁶⁷⁸ CO 19, Sp. 135 (Nr. 3625)

⁶⁷⁹ Zitiert bei MÜHLING, *Kirchenpolitik*, S. 210, Anm. 86 aus ZBZ Ms. Car C 43, Bl. 834: „[...] Imm iar Christi 1561 ward h[err] doct[or] Petrus Martyr uß begaeren des kônigs von Nawerren, und uff das gleyt des kônigs [...]lius, imm augsten, von dem burgermeister und radt ouch den gelerten oder dienern, in Frankrych gesandt uff das colloquium Possiacum. Und für mitt imm, alls sin amanuensis h[err] Iohans Wilhelm Stuckj, und sin diener Iulius Terentianus. Deß selben iars imm november kamm er widerumm heym, beleitet mitt 2 edelmennern etc. imm von dem kônig zûgâben. Stuckj aber bleib by dem studio zu Parys, zoch demnach in Italiam.“

⁶⁸⁰ LC 1580, Bl. 581v-581r – gegen SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 273

vorangegangen sein müssen, erwähnt nur die Freude Jewels über Martyrs gesunde Rückkehr.⁶⁸¹ Erst Simler wird in seiner Oratio davon berichten, dass neben seinem hohen Alter Vermigli die Sorgen um die französischen Protestanten zu schaffen machten.⁶⁸²

Es bleibt die Fragen nach dem Ertrag seiner Teilnahme und die in der Forschung aufgeworfene nach einem möglichen Interessenskonflikt zwischen Bullinger und Vermigli, resp. nach einer Störung in ihrer Kommunikation. Ich beginne mit der letzteren. Es ist richtig, dass Calvin und Beza mehr Briefe gewechselt haben als Martyr und Bullinger, und ebenso, dass Bullinger mehrfach feststellte, dass er von Vermigli keine Nachricht erhalten habe.⁶⁸³ Allerdings scheint es mir überzogen, dabei von einer gestörten Kommunikation zu sprechen.⁶⁸⁴ Dass Martyr weniger an Bullinger schrieb lässt sich damit begründen, dass er *ad personam* eingeladen wurde um seiner eigenen Verantwortung gemäss den reformierten Glauben darzulegen. Martyr hatte, trotz Johann Wilhelm Stuckis Begleitung, keinen diplomatischen Status und hätte darum wohl auch kaum seine Unterschrift im Namen der Zürcher Kirche unter ein Dokument setzen können, obwohl er in dieser Zeit auch noch vier Schreiben an den Zürcher Rat sendete.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ ZL 1, S. 117 (Übers.), S. 69 (lat. Teil): „Te incolumem atque alacrem rediisse e Galliis, et integram corporis firmitatem et valitudinem retinere, pro eo ac debeo valde gaudeo.“

⁶⁸² SIMLER, *Oratio*, Bl. 26v

⁶⁸³ CO 18, Sp. 729 (Nr. 3528): „[...] Caeterum de D. Petro Martyr nihil audimus, pervenitne in aulam an nondum pervenerit. Solliciti sumus valde, nec quid fiat in Gallia audimus. Orabimus sedulo Dominum ut benedicat suo negotio. Non peteris rem gratiorem facere quam ea quae de rebus gallicis habueris communicare. [...]“ – MÜHLING, *Kirchenpolitik*, S. 212, Anm. 94 – MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 248

⁶⁸⁴ Gegen MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 248

⁶⁸⁵ Vgl. BAUM, *Theodor Beza*, S. 57f. vom 29. Aug. 1561; S. 62f. vom 12. Sept. 1561; S. 67ff. vom 19. Sept. 1561; S. 106ff. vom 17. Okt. 1561;

Sodann gab es im Briefwechsel Martyrs und Bullingers immer wieder Zeiten, wo die Distanzen zwischen den Briefen länger waren.⁶⁸⁶ Bullingers Sorgen über die nur halbverdeckten Unterhandlungen der altgläubigen Orte mit spanisch Mailand, die letztlich dann zum sogenannten Goldenen Bund⁶⁸⁷ führen sollten, waren gewiss berechtigt.⁶⁸⁸ Strittig sind hingegen sowohl der Einfluss als auch die Möglichkeiten Bullingers in dieser Sache. Die Nüchternheit in Bullingers Stiftschronik ist m.E. weiter nicht überraschend, wir können daraus nichts von einer Verstimmung gegenüber Martyr herauslesen.⁶⁸⁹ Wir haben gesehen, dass bei der Berufung Vermiglis Bullinger in der Chronik zwar ausführlicher als im Diarium formuliert, aber dennoch prägnant und knapp. Da für Zürich religionspolitisch sowieso wenig vom Religionsgespräch zu erwarten gewesen war, gab es nichts dazu zu notieren. Politisch köntne man immerhin erwähnen, dass die doch im Vergleich kleine Stadt mit einem prominenten Theologen samt Gesandten vertreten war, der direkten Zugang zur Regentin hatte, akademisch geschliffen und ohne auf falsche Angebote eingehend die re-

⁶⁸⁶ OL 2, S. 481 (1.6.1550), S. 486 (28.1.1551), S. 493 (25.4.1551), S. 505 (3.11.1553), S. 516 (31.12.1555)

⁶⁸⁷ eHLS, art. *Goldener Bund* – RUDOLF BOLZERN, *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft: militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594–1621)*. Luzern 1982. S. 9–12, 15–70. Bolzern spricht davon, dass gemessen am Einfluss die zweite Hälfte des 16. Jhdts. durchaus als das spanische gelten könnte. Ob das dann mit den über das diplomatisch hinaus gehenden faktischen Einflussphären in Übereinstimmung zu bringen ist, muss anderswo beurteilt werden. Offenbar waren sich auch die altgläubigen Orte in der Spanienpolitik häufig nicht einig. – THOMAS LAU, *Stiefbrüder. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656–1712)*. Köln 2009, S. 121–159, wobei sich Lau primär im konfessionspolitischen Diskurs auf die Zeit des frühen 17. Jahrhunderts konzentriert. Nichtsdestotrotz verweist er konzis auf die Probleme innerhalb der mehrörtigen und doppelkonfessionellen Eidgenossenschaft, wo stets verschiedene konfessionell geprägte traditionelle Bündnispartnerschaften miteinander konkurrenzten.

⁶⁸⁸ MÜHLING, *Vermigli, Bullinger und das Religionsgespräch*, S. 248 – DERS., *Kirchenpolitik*, S. 213

⁶⁸⁹ Gegen MÜHLING, *Kirchenpolitik*, S. 210, Anm. 86

formierte Lehre vertreten hatte und, das im Unterschied dann zu Beza, durchwegs irenisch und auf Ausgleich gerichtet aufgetreten war. Im historischen Rückblick ist das keine schlechte Bilanz.

Für Vermigli selbst muss der Ertrag wie schon erwähnt enttäuschend gewesen sein. Es war absehbar, dass trotz dem Anfangs 1563 gewährten Edikt sich weder Frankreich zum Protestantismus wenden würde, noch dass sich die angestauten Emotionen gelöst hatten. Bitterer noch als die politische Ausweglosigkeit muss ihn die theologische Trostlosigkeit angesichts der altgläubigen Beharrlichkeit oder aber dem undurchsichtigen Schwanken der *Moyenneurs* vorgekommen sein. Empört hatte er darüber noch anfangs Oktober aus Poissy an Calvin berichtet,⁶⁹⁰ in seinem Rückblick verhehlt er die Enttäuschung darüber nicht.⁶⁹¹ Der konfessionellen Zuspitzung des Konflikts konnte nichts entgegen gesetzt werden.

Am Schluss bleibt uns noch auf den Brief hinzuweisen, den Catherina de Medici Vermigli an den Zürcher Rat mit gibt. Allem diplomatischem Commun zum Trotz scheint etwas aufzuleuchten von einer Hoffnung auf eine Einigung der Religionen, die kurz darauf schon durch grässliche Massaker und Partikularinteressen verschüttet wurde. Aber es wird auch klar, dass zwischen der Eidgenossenschaft und dem französischen Thron auch mehr an säkularen Interessen vorhanden war, als das die doch beschränkte Optik einzig auf das Religionsgespräch von Poissy 1561 errahnen lässt:

„A Magnifiques Seigneurs noz treschers et grans amys alliez et confederez les bourgemestres et conseil de la ville de Zurich. [...] En retournant pardevers vous le Docteur Martyr vostre bourgeois present porteur, Nous avons bien voulu l'accompagner de la presente pour vous tesmoigner, que ès choses qui se sont traictees, par deca pour le faict de la Religion il s'est comporte si modestement et verueusement que nous avons grande occasion de nous en louer et contenter et vous

⁶⁹⁰ CO Sp. 14 (Nr. 3574): „Qui rebus praesunt aliquod INTERIM videntur meditari, ac religionem quum ex papistica tum ex Lutherana velle conflare. Faex papistarum nollet illud subire onus: id enim unice student ne de suo pestifero instituto quidquam mutetur, sed nostras ecclesias eo vellent gravari, si eis aliqua libertas concedatur.“

⁶⁹¹ CO Sp. 135 (Nr. 3625)

remervyer comme nous faisons de bien bon Coeur de ce que cous luy avez permis de venir par deca, Estant bien marrye que du colloque et conference qui s'y est faicte il n'est sorty le fruict que nous desirions et qui est si necessaire pour l'union de toute l'eggglise chretienne en une mesme saincte et catholique religion. Mais estant un bien qu'il fault attendre et esperer de l'infinie bonte de Dieu qui seul regist telles choses, Nous le le supplions qu'il le nous veuille bientot donner et departyr tel qu'il scayt nous ester necessaire. Et qu'il vous ayt, Magnifiques Seigneurs, en sa tressaincte et digne garde. Escript à St. Germain en Laye le 28 Jour d'octobre 1561.⁶⁹²

2.5.8 Krankheit, letzte Monate und Tod 1562

Wir wissen über die letzten Monate Peter Martyrs wenig, hingegen sind wir über sein Sterben ziemlich gut unterrichtet. Nach einer kurzen Krankheit von nur einer Woche starb Petrus Martyr Vermigli im Alter von 63 Jahren am 12. November 1562. Bullinger notierte dies wie gewöhnlich kurz und knapp in seinem *Diarium*⁶⁹³ und ebenso in seiner Stiftsgeschichte.

„Aber d. Petrus Martyr läpt eben ein iar uff dise sin reyß in Franckrych. Dann er starb des 12. novemb[ris] imm iar Christi 1562. Uff inn ward an sin statt erwält [...]“⁶⁹⁴

Einen Tag später informierte Bullinger den Churer Antistes Johannes Fabricius (1527-1566).⁶⁹⁵ Es ist nicht viel, was uns Bullinger darüber an Zusätz-

⁶⁹² BAUM, *Theodor Beza*, S. 115f.

⁶⁹³ BULLINGER, *Diarium*, S. 68: „Martyr incipit aegrotare 5. Novemb., moritur 12. De successore eius agitur Decemb. 14; nominator Zanchius.“ Dazu sollte es dann nicht kommen.

⁶⁹⁴ HEINRICH BULLINGER, *Stiftsgeschichte*, ZBZ Ms. Car C 44, S. 898

⁶⁹⁵ Johannes Fabricius Montanus (1527-1566), *Hans Schmid, der Bergler*, war der Nachfolger des Churer Reformators Johannes Comander (1482-1557). Geboren in Bergheim / Elsass (darum sein Namenszusatz Montanus), kam er zu seinem Onkel Leo Jud nach Zürich, um da die Schulen zu besuchen. Als Comander zu Anfang des Jahres 1557 starb, sprach sich der Churer Rat im ersten Wahlgang gegen den Engadiner Philipp Gallicius (der Verfasser des bündnerischen Glaubensbekenntnisses und der Kirchenordnung, welche

lichem mitteilt, doch zwei Dinge sind von Belang. Einmal hebt er, und das ist rezeptionsgeschichtlich von Interesse, Vermigli's Glaubensfestigkeit hervor. Dann schreibt er, dass er seit seiner Rückkehr an Übelkeit und Ulcera an den Beinen gelitten habe.

„Gestern ist kurz nach 3 Uhr Petrus Martyr gestorben, nach kaum achttägiger Krankheit. Moriens in sella sedit; morientia stiti. Firmissima fuit in Deum fide. Ab eo tempore, quod rediit ex Gallia, semper nausea cibi laboravit; oborta sunt et ulcera in tibiis.“⁶⁹⁶

Ähnlich formuliert Josias Simler in seiner kurz darauf verfassten Leichenrede auf Martyr. Hier ist die Darstellung allerdings weitaus länger und genauer und erlaubt vielleicht einige kleine Rückschlüsse auf Vermigli's Todesursache.⁶⁹⁷ Er beginnt mit dem Todeshinweis, der bereits erwähnten Bemerkung, dass Vermigli seit dem Aufenthalt in Frankreich *seelisch* mitgenommen war und

auf der Synode 1552 beschlossen worden waren) aus und wandte sich an Heinrich Bullinger, um diesen um einen Vorschlag zu bitten. Bullinger schlug sogleich den jungen Theologen Johannes Fabricius Montanus vor. Fabricius war zu diesem Zeitpunkt Schulvorsteher am Grossmünster und Pfarrer in Schwamendingen. Der Churer Rat wählte ihn nach einer Probepredigt Ende Februar 1557 als Prädikant ans Antistitium. Vgl. dazu: TRAUGOTT SCHIESS (Hg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Band II (April 1557-August 1566), Basel 1905 (=QSG 24), S. VII-LXXII – WILHELM JENNY, *Johannes Comander. Lebensbild des Reformators der Stadt Chur*. Bd. 1, Zürich, 1969, S. 263f. & Bd. 2, Zürich, 1970, S. 452-458 – RUDOLF PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2, Zürich 1974, S. 124 & 644 – HBLS 3, S. 99f. – BBKL 15, 547-551

⁶⁹⁶ SCHIESS, *Korrespondenz*, Bd. II, S. 420

⁶⁹⁷ PFISTER, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, S. 90. Die etwas irritierende Bemerkung über eine allfällige „epidemische Krankheit“ findet sich ohne Quellenangabe, bezieht sich aber zwingend auf SIMLER, *Oratio*, Bl. 26v. Eine medizinhistorische Diagnose fällt schwer, zumal wir über die tatsächlichen Symptome aus den Briefen nur wenig entnehmen können. – Zur Eigenart der überraschenden Ausführlichkeit von Simlers Beschreibung vgl. VINCENT BARRAS / MARTIN DINGES, *Krankheit in Briefen. Einleitung*. In: DIES., *Krankheit in Briefen im deutschen und französischen Sprachraum. 17.-21. Jhdt.* Stuttgart 2007, S. 7-18 (MedGG-Beihefte 29)

der Notiz, dass damals offenbar in Zürich eine nicht näher beschriebene ansteckende Krankheit grassierte, welche aber in der Regel nicht tödlich war:⁶⁹⁸

„Nam cum huius mensis quinta die aegrotare coepisset, duodecima eiusdem ex hac vita migravit. Fuit ita ante valetudine tenui et infirma cum ob affectam iam aetatem, tum quod curae et sollicitudines variae et praesertim magni dolores quos ex afflicto statu Ecclesiae Gallicae accipiebat, vires eius sensim consumerent: quare cum eum invasisset morbus epidemicus, quem multi vestrum experti sunt, facile naturam ante exhaustam superavit. Nos tamen quia hactenus morbus hic nemini lethalis fuerat, de Martyre quoque primis diebus nihil metuebamus.“⁶⁹⁹

Offenbar ging es aber Martyr nach wenigen Tagen wieder besser, so dass er seine Studien wieder aufgenommen hatte und er Tags darauf wieder seine Vorlesungen halten wollte. Simler bot ihm aber an, dies für ihn zu übernehmen und gebot ihm, vorsichtig zu sein. In der Tat verschlechterte sich sein Zustand darauf wieder und das Fieber kehrte zurück. Auch berichtet Simler, dass Martyr nun an Husten und damit verbundenen Schmerzen litt. Dennoch hatten seine Freunde und die anwesenden Ärzte nach wie vor Hoffnung.

„Spem etiam nostram ipse confirmavit, nam tertio et quarto die postquam eum morbus invaserat, rursus ad sua studia rediit, et statuit postera die, cum eius vices essent, publice docere, quamvis ego repugnarem eumque monerem ut valetudini parceret, me enim eius vice lecturum, neque dubitare auditores habita ratione valetudini illius hoc facile passuros: ille tamen contra sese satis firmum existimabat, et nisi quid aliud accideret, postridie docere velle inquit. Verum ea ipsa nocte febris rediit, eumque gravius quam ante invadit, catharri quoque interea augebantur et simul tussis illi permolesta erat, itaque quamvis amici iuberent eum bene sperare de valetudine, et medici etiam aliquam spem facerent [...]“⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Wir hören dabei auch den Unterton, dass offenbar niemand ernstlich mit dem Tod Martyrs gerechnet habe und dass es sich dabei glücklicherweise nicht um die Pest handelte.

⁶⁹⁹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 26v

⁷⁰⁰ SIMLER. *Oratio*, Bl. 26v

Doch Peter Martyr war weitaus ernster erkrankt. Er liess den Säckelmeister, nachmaliger Vormund seiner Frau und zukünftiger Pate seiner Tochter Bernhard Sprüngli, kommen und verabschiedete sich von seinen Freunden, so lange es ihm möglich war zu sprechen.

„[...] ipse tamen mortem instare praefagiebat, ac hac de causa testamentum pridie antequam obiret condidit, et vocat vicino suo viro ornatissimo D. Bernhardo Sprunglio quaestore, quem uxori gravidae tutorem dederat, me id in eius praesentia recitare voluit, et ab eo petiit, ut operam daret quo Senatus illud sua auctoritate confirmaret. Nocte deinceps quae eum diem consequuta est, satis bene quievit, et morbus aliquantulum remisisse nobis videbatur, sed revera vis naturae a morbo superata illi non amplius reluctabatur. Interea vero quotidie amici eum invisebant, cum quibus ille antquam difficultas spirandi impediret, non minus iucunde variis de rebus colloquebatur, quam si nulle plane morbo infestaretur. [...] Saepe etiam de tussi quarebatur, quae totum corpus, maxime tamen caput et pectus laederet, ac aliquoties testabatur, se quoad corpus quidem male habere, optime autem quoad animum.“⁷⁰¹

Trotz zunehmender Beschwerden scheint er völlig bei Bewusstsein und klaren Geistes gewesen zu sein. Simler bemerkt noch, dass er mit den Ärzten durchaus interessiert über Krankheiten und seine eigenen Beschwerden diskutierte und glücklicherweise keine Schlafprobleme bekundete. Doch die Atemprobleme nahmen zu und entkräfteten den Körper zusehends. Es folgt bei Simler eine Abschiedsszene, die wir erst im dritten Teil kommentieren wollen, die aber überaus literarische Qualitäten aufweist. Am Tage seines Todes hatte er grosse Mühe zu sprechen, wurde auch kaum mehr verstanden. Angekleidet ruhte er auf seinem Bett, verabschiedete sich von seinen Freunden nochmals und starb⁷⁰² schliesslich im Beisein von Conrad Gessner, seiner Frau und zwei

⁷⁰¹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 26v-27r

⁷⁰² Aus Simler Schilderung, die zweifellos das Auf- und Ab der gut einwöchigen Krankheit erkennen lässt, kann zwar man eine Handvoll klarer Krankheitssymptome erkennen, gleichwohl bleibt eine historische Diagnose schwierig: Es handelt sich offenbar um eine ansteckende Krankheit (*epidemicus*), die gut bekannt und auch weit verbreitet gewesen war, die aber im Normalfall als nicht tödlich galt hatte (*hactenus morbus hic nemini lethalis fuerat*). Die Angehörigen Vermigli rechneten denn zu Beginn auch nicht mit dem

Jünglingen.⁷⁰³ Bullinger wurde gerufen und der Antistes deckte ihm schliesslich nach dem Tod selbst die Augen zu:

schweren Ausgang. Vermigli Zustand besserte sich am dritten und vierten Tag so weit, dass er bereits wieder meinte, mit der Arbeit beginnen zu können, obwohl ihm Simler selbst davon abriet und ihn zur Rücksicht auf seine Gesundheit anhielt. In der gleichen Nacht kehrte jedoch das Fieber heftiger zurück als zuvor, begleitet von einem schmerzhaften Husten (*catharrus et tussis*). Obwohl die kommende Nacht und der darauffolgende Tag besser verliefen und man bereits wieder an eine Heilung glaubte, schwanden seine Kräfte (*vis naturae a morbo superata*). Atemnot behinderte seine Gespräche (*difficultas spirandi*), Kopf- und Brustschmerzen quälten ihn (*maxime caput et pectus laederet*), bis dass ein Gespräch kaum mehr möglich war. Stimme und Kräfte nahmen weiter rapide ab und Petrus Martyr starb der Schilderung gemäss relativ schnell und still an einem durch die Infektion bedingten Kreislaufversagen am Nachmittag des 12. Novembers 1562. Wenn die von Simler mitgeteilten Symptome den Tatsachen entsprechen und in der Schilderung nichts Wesentliches vergessen oder übersehen wurde, dann scheint als mögliche Todesursache eine grippale Infektion am wahrscheinlichsten. Petrus Martyr Vermigli wäre so einer ungünstig verlaufenden Erkältung oder Influenza zum Opfer gefallen, einer Krankheit, die umso fataler verlief, als dass seine Gesundheit infolge Arbeitslast, Alter und seelischer Belastung reduziert war. Diese vage Diagnose widerspricht nicht unbedingt den Hinweisen Bullingers auf die sich öffnenden Geschwüre (*ulcera*) an den (Schien)Beinen im Brief an Fabricius vom 13. November 1562. Bei diesen kann es sich durchaus um altersbedingte oder infektiöse Sekundärerkrankungen gehandelt haben. Etwas schwieriger ist die Zuweisung der auch durch Bullinger berichteten langanhaltenden Übelkeit (*nausea*). Da Josias Simler nicht die Absicht hegte, eine für die Medizingeschichte verwertbare Nosologie zu verfassen, dürfen wir davon ausgehen, dass seine Schilderung dem damaligen Bildungsstand der an Medizin interessierten Universalgelehrten entspricht. Nicht auszuschliessend sind demnach auch andere Krankheitsverläufe wie chronische Tuberkulose (vgl. oben die Hinweise zum Tod von Eduard VI.) oder Karzinome. – Vgl. *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin 2005, art. *Grippe* – MANFRED VASOLD, *Grippe, Pest und Cholera. Eine Geschichte der Seuchen in Europa*. Stuttgart 2008, S. 241 (-275) mit dem Hinweis, dass der Begriff *Influenza* oder *Grippe* erst ab dem 18. Jhdt. belegt ist.

⁷⁰³ Hierbei ist etwas unklar, wen Simler meint. Könnte es sein, dass Vermigli dennoch Studenten bei sich im Haushalt hatte? Dann wäre es vielleicht naheliegend, dass diese dabei waren. Oder meint er damit stillschweigend Terentianus und dessen Sohn?

„Verumtamen eo die quo obiit ob vehementiam defluxionum magnam sentiebat difficultatem respirandi, et cum molestia loquebatur, quamvis voce uteretur submissa vix ut posset intelligi, itaque eo die non ita multa locutus est. [...] ac aliquantulum pransus, sedens quiescebat: sic tamen ut in aliquem amicorum astantium caput reclinaret, quod non posset id commode ob vim morbi erigere: deinde uti erat vestitus in lectum reponi et quiescere voluit. [...] cum ille ita sedens vestitus uti quotidie solebat, tenui voce Deo spiritum suum commendans animam agere coepit: aderat Conradus Gessnerus,⁷⁰⁴ et praeter uxorem duo adolescentes illi familiares, a quibus statim Bullingerus et reliqui amici qui viciniores erant vocati sunt, his praesentibus extremum spiritum exhalavit, tanta quidem tranquillitate, ut non animam agere sed obdormiscere videretur, et ut non mortuum sed viventem adhuc eum nobis assidere, cernere nos arbitraremur. Oculos morienti compressit Bullingerus, eumque sepulchrali veste induit, et amicus homini amicissimo ultimum hoc pietatis officium magno interea et incredibili dolore persulsus praestitit.⁷⁰⁵”

Wiederum war es Bullinger, der Vermigli für das Begräbnis einkleidete, zweifellos ein Akt von grösster Nähe und Wertschätzung. Peter Martyr wurde am darauffolgenden Tag, spätestens aber am übernächsten im Kreuzgang des Grossmünsterstifts bestattet.⁷⁰⁶ Der 12. November 1562 war ein Donnerstag, und am Sonntag, dem 15. November, wurde er im Gottesdienst im Grossmünster abgekündigt. Es heisst dazu im Totenbuch des Grossmünsters von der Hand Bullingers:

„D. Petrus Martyr Vermilius // dieser Kylchen und heiligen gschrift professor und Läsers“⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ Konrad Gessner (1516–1565) war seit 1554 Stadtarzt und seit 1558 auch Chorherr und damit Lehrer für (Natur)Philosophie. Vgl. URS B. LEU, *Konrad Gessner. Naturforscher und Lehrer*. In: BÄCHTOLD, *Schola Tigurina*, S. 38–41 (Lit.)

⁷⁰⁵ SIMLER, *Oratio*, Bl. 27v

⁷⁰⁶ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 290: „Im Kreuzgang des grossen Münsters ward er begraben; dreizehn Jahre später erhielt Bullinger neben ihm seine Gruft.“ Allerdings gibt Schmidt hierzu keine Quelle an.

⁷⁰⁷ StdtAZH VIII C. 48, Totenbuch der Stadt Zürich für die Jahre 1549–1574

Zum Predigtgottesdienst vom 15. November kam eine darauffolgende akademische Trauerfeier, an der unter anderem Simlers Oratio vorgetragen wurde. Wann diese genau stattgefunden hat, lässt sich nicht mehr eruieren. In der Regel wurden diese aber relativ kurz danach abgehalten, so dass wir mit der nächsten oder übernächsten Woche nach Vermiglis Tod rechnen können.⁷⁰⁸

Anschliessend an den Tod Martyrs musste für seine Witwe und das noch ungeborene Kind gesorgt und ein Nachfolger bestellt werden. In Wolfgang Hallers Stiftsrechnung findet sich denn auch auf Montag, 16. November 1562 der Eintrag, dass Catharina Merenda der Nachgenuss von Martyrs Pfründe bis Johannis 1563 gewährt werde und sie demnach auch solange im Haus zur Sul wohnhaft bleiben dürfe.⁷⁰⁹ Die Grösse des Nachgenusses bewegte sich im üblichen Rahmen, dennoch stellte das Catharina gewährte Recht eine nachträgliche Ehrerbietung gegenüber Martyr dar. Darum wird ausdrücklich sein Verdienst für Schule und Kirche hervorgehoben, wie das einst beim auch berühmten, aber ungleich länger für die Schola Tigurina tätigen Konrad Pellikan der Fall gewesen war.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Zum Genus der frühneuzeitlichen Trauerfeiern vgl. LISELOTTE POPELKA, *Trauer-Prunk und Rede-Prunk. Der frühneuzeitliche Trauerapparat als rhetorische Leistung auf dem Weg zur virtuellen Realität*. In: BIRGIT BOGE / RALF GEORG BOGNER (Hg.), *Oratio Funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien*. Amsterdam 1999 (= Chloe 30), S. 9-80 – WULF SEGEBRECHT (Hg.), *Tübinger Epicedien zum Tod des Reformators Johannes Brenz (1570). Kommentiert von Juliane Fuchs und Veronika Marschall, unter Mitwirkung von Guido Wojaczek*. Frankfurt 1999 (=Beiträge zur deutschen Literatur 24), S. 51ff.

⁷⁰⁹ StAZH, G I 22, S. 104: „Acta 16. Novemb. 62 // D. Martyris pfründ // Als dann am 12. Novemb. Im 62. D. // Petrus Martyr gestorben ward, und sin // frouw mit dem kind gieng und gar // frömbd war, und nieman har, und herr // doctor nit bsunders groß güt verlaßen, // und um die kylchen und schül gar wol // verdient gsin was, ward erkent, dass // man die frouw im hus laßen bis Jo-// hannis im Summer, und irer die pfründ ouch bis dar nach gan ließe. // Also am 14. Decemb. Ist es bestätet // von beyden herren Burgerm.[eister] und gn.[ädigen?] // -nen [?] herren und dem Seckelmeister Sprüng-// lin, den Schülherren.”

⁷¹⁰ StAZH G I 29, S. 229

Im Buch des Stiftsverwalters ist dies im gleichen Sinn beschrieben, darüberhinaus aber wurde am 13. Dezember 1562⁷¹¹ beschlossen, dass Hieronymus Zanchi (1516-1590),⁷¹² jetzt auch Professor in Strassburg, als Nachfolger angefragt werden solle.⁷¹³ Bevor Bullinger noch schreiben konnte, hatte bereits Konrad Gessner am 15. Dezember an Zanchi geschrieben und ihn über das Angebot, nach Zürich zu kommen, informiert.⁷¹⁴ Am 16. Dezember schrieb ihm Bullinger, zwei Tage darauf auch Wolfgang Haller und boten ihm die Stelle an.⁷¹⁵ Doch Girolamo Zanchi lehnte ab.⁷¹⁶ Die Hintergründe sind etwas undurchsichtig. Zanchi lobt Martyr und schreibt, gemessen an ihm wohl kaum den Ansprüchen genügen zu können. Doch ich vermute, dass dies kaum ausschlaggebend gewesen sein kann, immerhin war Zanchi in Strassburg in gleicher Position wie vordem Vermigli, später wurde er nach Heidelberg berufen und darauf an die reformierte Hohe Schule in Neustadt a.D. Der Strassburger

⁷¹¹ Also entgegen dem Eintrag von BULLINGER, *Diarium*, S. 68. Umgekehrt wird der 14. Dezember bestätigt durch den Brief Gesners an Zanchi vom 15. Dez. 1562. In: ZANCHI, *Opera*, 8, Sp. 268

⁷¹² eHLS, art. *Zanchi, Girolamo* – RGG⁴ 8, 1780

⁷¹³ StAZH G I 29, S. 229f.: „Von Herr Doctor Petri // Martyris Stand. // Auff den 13. Decembris huius ratschlagtend die // verordneten zû der Leer, sambt den obresten Schül-// herren von den Kylchen, beiden Herren Burgmeistern, // herr Kammerherren Schmid, und herren Seckelmeister // Sprüngli. Allda ward erkent und beschlossen. // 1 Das man von danckbarkeit wegen söllte // herren Doctoris Petri Hausfrauwen, diewylen sy // frömbd und schwanger, die pfründ mit aller zûge-// höre lassen nach gan bis Joannis im sommer 63. // 2. Hierzwüschent sollte Herr Josias Simler synem embieten nach, auch die selbig Letzgen ver-// sächen, dass one nachtheil des Studenten ampts. // 3. Und diewyl alle glägenheit erforderet // das man sich umb einen frömbden gelerten mann bewur-// be, sollte M. Heinrich Bullinger Doctorem Zanchium // sollicitieren, syn willen erkundigen, und demnach so // Er etwas geantwortett die dach wider für obige ge-// dachte [?] Schülherren geracht werden, wie der zû berûf-// fen, und Ehrsamen Rat, darumb zû begrussen // seige. Actum ut supra.“

⁷¹⁴ ZANCHI, *Opera*, 8, Sp. 286

⁷¹⁵ ZANCHI, *Opera*, 8, Sp. 285 [Haller] – a.a.O., Sp. 273f. [Bullinger]

⁷¹⁶ ZANCHI, *Opera*, 8, Sp. 274f. – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 291

Rektor Johannes Sturm (1507-1589) hatte sich nach den Angeboten an Zanchi selbst am 22. Dezember 1562 an Bullinger gewandt und darum gebeten, Zanchi nicht abzuwerben.⁷¹⁷ Wir müssen uns dabei die ausgesetzte Situation Strassburgs vor Augen halten und bedenken, dass Sturm wohl fürchtete, mit Zanchi eine wichtige reformierte Stütze im Lehrkörper zu verlieren. Die Akademie und reformierte Pfarrerschaft hätten vielleicht nicht ohne Folgen den Zweiten Abendmahlsstreit ertragen.⁷¹⁸

Anschliessend wurde der Zürcher Ludwig Lavater (1527-1586) angefragt.⁷¹⁹ Lavater hatte sich aber kirchenpolitisch wenig geäussert und war als Archidiakon möglicherweise auch zu wenig qualifiziert. Seine Publikationen waren denn auch allesamt weniger theologisch-exegetisch oder an den strittigen Kontroversen orientiert, sondern eher historisch-deskriptiv angelegt.⁷²⁰ Die anschliessend angefragten Andreas Hyperius (1511-1564)⁷²¹ in Marburg und Zacharia Ursinus (1534-1584)⁷²² in Heidelberg lehnten ebenso ab. Schliesslich wurde im Frühling darauf, am 17./18. Mai 1563, Josias Simler als Nachfolger Vermiglis bestimmt, der bereits seit einem halben Jahr Vermiglis Vertretung übernommen hatte.⁷²³

⁷¹⁷ ZANCHI, *Opera*, 8, Sp. 286f.

⁷¹⁸ Dahingegend SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 291

⁷¹⁹ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 291

⁷²⁰ Vgl. BBKL 15, Sp. 851-853 – eHLS, art. *Lavater, Ludwig* (Lit.) – Populär waren die Überetzungen seines *Gespensterbuches* von 1569, die Beschreibung der Gebräuche der Zürcher Kirche 1559, die *Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena Domini* [...] von 1563 und Bullingers Lebensbeschreibung.

⁷²¹ BBKL 2, Sp. 1233-1235 – TRE 15, 778-781 – RGG⁴ 3, Sp. 1978f.

⁷²² BBKL 12, Sp. 953-960 – RGG⁴ 8, Sp. 838

⁷²³ StAZH G I 29, S. 261: „herr Josias Simlerus // Was von unseren herren den Schülherren geord-// net an herren Doctoris Petri Martyris stand, ward // disses tags für tragen und bestattet, an disen Stand, // was an syner pfründ auff negst St. Johans tag anze-// gon im 63: und die gantz pfründ mit ein anderen an // Corpus, und prasentz In zenemmen.“ – Vgl. JOHANN WILHELM STUCKI, *Vita clarissimi D. Iosiae Simleri* [...]. Zürich 1577, Bl. 6r

Warum nun nach Vermigli Tod und entgegen den 1556 beschlossenen Richtlinien doch zuerst ausserhalb Zürichs nach einem Nachfolger gesucht wurde, kann nur vermutet werden. Einmal dürften die akademischen Erfahrungen mit Vermigli, seiner Buchproduktion in Zürich⁷²⁴ und seinem Renommee nicht nur der Hohen Schule von Nutzen gewesen sein, sondern auch dem Ansehen von Stadt und Obrigkeit geholfen haben. Die bereits mehrfach erwähnten grösseren und kleineren Turbulenzen innerhalb der Flüchtlingsgemeinde dürften sodann für Zanchi gesprochen haben, mit ihm wäre wieder jemand in Zürich gewesen, der sich um die Gemeinde der Locarner und Italienisch sprechenden Zugezogenen hätte kümmern können. Und schliesslich befand sich Zürich theologisch in der Auseinandersetzung mit Johannes Brenz und der streng lutherischen Abendmahlslehre. Das dürfte m.E. dafür ausschlaggebend gewesen sein, zuerst, wie sechseinhalb Jahren zuvor nach dem Tod Pellikans, nach einer Person Ausschau zu halten, die über eine breitere Reputation verfügte. Möglicherweise kam es auch zu einem Kräftemessen zwischen verschiedenen Interessengruppen. Letztlich gewann mit Josias Simler⁷²⁵ dann aber die sehr exakte und beständige, nichtsdestotrotz aber lokal fokussierte Generation der Schüler die Oberhand.

(es handelt sich um denselben Stucki, der 1561 mit Vermigli als diplomatischer Begleiter Zürichs nach Poissy gegangen war).

⁷²⁴ Siehe unten!

⁷²⁵ JOHANN WILHELM STUCKI, *Vita Clarissimi Viri D. Iosiae Simleri* [...]. Zürich 1577, Bl. 6r – Vgl. RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 251-274 (Lit.) – eHLS art. *Simler, Josias* (Lit.) – BBKL 14, Sp. 1298-1303

3 Die Zürcher Theologie Peter Martyr Vermiglis

3.1 VERMIGLI ALS LEHRPERSON UND EXEGET

3.1.1 Die Zürcher Vorlesungen

Die Zürcher Vorlesungen Peter Martyrs wurden nicht zu Lebzeiten Vermiglis in Zürich gedruckt. Insofern ist es begründungsbedürftig, den inhaltlichen dritten Teil dieser Arbeit mit einer Beschreibung dieser Werke zu beginnen. Die Zürcher Vorlesungen bildeten die erste in Zürich für ein breiteres Publikum wahrnehmbare akademische Tätigkeit Vermiglis und sie waren *die* eigentliche Tätigkeit, wofür Peter Martyr nach Zürich berufen worden war. Seine Lehrtätigkeit war nicht nur Beruf, sondern er selbst hebt in der Korrespondenz vor seinem Wechsel nach Zürich hervor, dass die *freie Lehre*, insbesondere in der Sakramentenfrage, welche ihm zu diesem Zeitpunkt in Strassburg verwehrt werde, sein eigentlicher Wunsch sei, nach dem er sich sehne.⁷²⁶ Insofern haben wir es bei den Vorlesungen über die Samuel- und Königsbücher mit den ersten öffentlichen Lehrveranstaltungen zu tun, die Vermigli ohne äusseren Zwang und Anfeindung zu halten in der Lage war. Weder bei seinem ersten noch bei seinem zweiten Aufenthalt in Strassburg war das der Fall, noch bei seiner Berufung nach Oxford, wo sich Peter Martyr in gänzlich anderen historischen wie theologischen Umfeldern befand.

Die Zürcher Vorlesungen bilden darum in genetischer Sicht eine Art Summe dessen, was Vermigli zu lehren im Stande ist, nach fast 15 Jahren unsteter, über halb Europa verteuter Lehrtätigkeit nun an einem fester Wirkungsort angelangt, was ihn am ehesten Johannes a Lasco vergleichbar macht. Dies wird augenfällig, wenn wir die Länge v.a. des Kommentares zum Samuelbuch betrachten. Zwar gibt es absolut gesehen längere Werke Vermiglis und der Kommentar über beide Bücher Samuel umfasst aber weitaus am meis-

⁷²⁶ Vgl. dazu oben unter 2.6.2

ten biblische Kapitel. Nichtsdestotrotz sind die in Zürich gehaltenen und dann posthum edierten, resp. vollendeten Werke in ihrer Länge und ihrem Umfang beachtlich. Zwar neigt Vermigli grundsätzlich dazu relativ ausschweifend und zeitbezogen zu kommentieren⁷²⁷ und eignet sich zeitweilig auch einer Form von *eruditio*, die durchaus pedantisch genannt werden kann.⁷²⁸ Blicken wir aber auf die Anzahl sogenannter *Loci theologici*,⁷²⁹ die später aus dem Gesamtwerk seiner

⁷²⁷ THOMAS KRÜGER, *Peter Martyr Vermiglis Hermeneutik des Alten Testaments am Beispiel seines Kommentar über die Königsbücher*. In: CAMPI, Peter Martyr Vermigli, S. 225–240

⁷²⁸ Vgl. den Hinweis bei CAMPI, *Vermigli's Commentary on Genesis* [im Druck]

⁷²⁹ Die Verwendung des Begriffes *locus theologicus* ist nicht systematisiert und wird auch in der Literatur (leider) unsystematisch verwendet. Für das 16. Jhdt. existieren wenig allgemeinverbindliche Definitionen, das betrifft auch den Begriff *locus*. Erst das letzte Drittel entwickelt einen Systembegriff, die *Loci Methode* ist vordem eine ungeordnete Zusammenstellung von Begriffen und Leitbildern. Zwar wurde Agricolas (1443–1485) folgenreiche Dialektik schon 1515 posthum in Löwen veröffentlicht, doch der Weg der Entwicklung von der Logik über die neu entdeckte Topik hin zu einer mit den akademischen Bedürfnissen übereinstimmenden Systematik war erst Ende des 16., anfangs des 17. Jhdts. abgeschlossen. Insofern leuchtet es ein, dass Vermigli den Begriff der *Loci* kaum verwendet und gerade seine zeitgenössischen Kommentare über *indices rerum et verborum* verfügen. Erst spätere Ausgaben versuchen eigentliche Loci-Zusammenstellungen, er selbst ordnet im fortlaufenden biblischen Text die Sachverhalte darstellend nacheinander. Zweifellos kam ihm das in seiner Kommentierungsarbeit zugute. Die Entwicklung der Topik kann bei ihm deshalb auch gut beobachtet werden, da diese im Gegensatz zur systematisch-ordnenden späteren Logik der Orthodoxie die Begriffe und nicht die Schlüsse (*definitiones*) in den Mittelpunkt stellt (vgl. dazu unten die Bemerkungen zu Vermiglis Hermeneutik). M.E. ist dabei der Einfluss von Erasmus nicht zu unterschätzen, Vermiglis bereits erwähnte Pedanterie, aber auch der unerhörte Umfang seiner Kommentare lassen formal eine gewisse Nähe zu Erasmus' Sprichwörter-Sammlungen erkennen wie auch material, insofern er dem Textlauf entlang sammelt und notiert. Es darf aber gefragt werden, ob in der heutigen Sekundärliteratur über Vermigli nicht anachronistisch mit einem Schulbegriff der Loci gearbeitet wird, der zu Vermiglis Zeit noch in keiner Weise gefestigt und kategorial bestimmt war. Vgl. WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topia universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, S. XIII–XXIV, 1–21 – PAUL JOACHIMSEN, *Loci*

Kommentare und kontroverstheologischen Schriften herausgezogen und als solche zusammengestellt separat ab 1576 veröffentlicht wurden, so gibt es keinen Kommentar, der mehr theologische Lehrstücke lieferte, als derjenige über die beiden Samuelbücher.⁷³⁰ Auch hier fällt eine ausserordentliche Bandbreite auf, die innerhalb des zeitgenössischen reformierten Schrifttums wohl einzigartig sein dürfte.⁷³¹

3.1.1.1 Der Kommentar zu den Samuelbüchern 1564

3.1.1.1.1 Umfang und Vorwort zum Samuelkommentar

Peter Martyr hielt die Vorlesungen zu den beiden Samuelbüchern ab dem 24. August 1556. Simler notiert dazu in der *Oratio* nichts weiter,⁷³² hingegen ist er selbst der Herausgeber der 1564 erfolgten Edition bei Froschauer, die mit 333 Blättern Folio etwas kürzer ist als die nachfolgende Ausgabe des Kommentars zu den Königsbüchern, der aber von Johannes Wolf posthum fertig kommentiert wurde.⁷³³ Vermigli's Kommentar zum Richterbuch ist deutlich kürzer, derjenige zum Römerbrief um das Doppelte länger.⁷³⁴ Gewidmet ist Simlers

Communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation.

In: LuJ 8, 1926, S. 27-97 – HWP 10, Sp. 1276-1288, art. *Topik*

⁷³⁰ BibPMV, S. 62f.

⁷³¹ Vgl. z.B. die unterschiedlichen Argumentationsgänge die Kirchenmusik betreffend, von strikter Ablehnung bis zur Befürwortung des Psalmengesanges in Samuelis, Bl. 94r, 60v, 211v

⁷³² SIMLER, *Oratio*, Bl. 26r: „Iam enim ab annis aliquot interpretatus est, ut nostis, duos Samuelis libros, et nunc regum primo libro absoluto in secundo versabatur [...]“

⁷³³ *In duos libros Samuelis prophetae qui vulgo priores libri regum appellantur D. Petri Martyris vermiglii Florentini, professoris divinarum literarum in schola Tigurina, Commentarii doctissimi, cum rerum et locorum plurimorum tractatione perutili.* [...] Zürich: Froschauer 1564 (ZBZ 5.75 – Exemplar von Rudolf Gwalther)

⁷³⁴ BibPMV S. 62ff. (Samuel), 82ff. (Könige), S. 36ff. (Richter), S. 18ff. (Römer) – leider gibt BibPMV jeweils nicht an, ob die Paginierung in Blättern oder Seiten erfolgt, was

Praefatio Johannes Kysska, dem Prinzen am Hof von polnisch Vitebsk, der offenbar 1564 in Zürich auf Besuch weilte, und mit ihr unterstrich Simler die Verbindung zur reformierten Gemeinde in diesem traditionell orthodoxen Gebiet.⁷³⁵ Interessant ist diese Vorrede darum, weil Simler darin nicht nur einen Inhaltsüberblick bietet und auf einen Teil der im Kontext des biblischen Textes eingefügten Loci bietet, sondern v.a. weil er auf Martyrs methodische Arbeitsweise zu sprechen kommt. Letztlich dreht sich diese ganze Vorrede um die Begriffe Hermeneutik und Schriftsinn, Schriftverständnis und Legitimation der Exegese.⁷³⁶ Da es sich bei den Samuelbüchern ganz offensichtlich um *historische* Werke handelt, denen die Tradition *prophetische* Dignität zugewiesen hat, stellt

den Nutzwert der Angaben leider einschränkt. Zudem sind die Auflistungen der *loci theologici* ungenau und es fehlen die für eine Bibliographie unabdingbaren Signaturen und Besitzvermerke. Somit ist, was die Druckwerke anbetrifft, BibPMV nur mit dem *Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts* kombiniert zuverlässig benutzbar.

⁷³⁵ Damals im 16. Jhdt. mehrmals zerstört, ab 1569 zum neugegründeten Polen-Litauen gehörig, angrenzend an Russland, heute Teil Weissrusslands. – Vgl. zu Johannes Kysska TRE 26, S. 761–764, art. *Polen*, 4. *Zeit der grossen Reformen* – BULLINGER, *Diarium*, S. 75: „Venit huc religionies ergo ilustriss. Comes Palatinus d. Ioan. Kysska ex Litavia. Discessit hinc ob pestem 9. Septembris; fui ei familiaris; 25. Aprilis venit huc Basilea.“ Dazu, a.a.O., Anm. 1: „Eingetragen im Album in Tig. schola studentium 1564: Magnificus et illustris princeps Ioannes Kiska Palatinus Vitebliensis et Lituani, mit drei polnischen Baronen.“ – ERICH BRYNER, *Ein Brief Heinrich Bullingers an den Fürsten der Moldau aus dem Jahre 1563*. In: Zwa 19, 1992, S. 69 – EMIL EGLI, *Zur Erinnerung an Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger*. In: Zwa 1, 1904, S. 432 – CHRISTOPH SCHMIDT, *Auf Felsen gesät: die Reformation in Polen und Livland*. Göttingen 2000, S. 153 (149–163) – ERNST KOCH, *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675)*. Leipzig 2000, S. 77–82

⁷³⁶ Vgl. zu den Hintergründen spätmittelalterliche wie reformatorischem Schriftverständnis HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Vol. 2,2. Paris 1964, S. 263–487, bes. S. 369ff., S. 391ff., 427ff., S. 454ff. – ULRICH KREWITT, *Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters*. In: KARL LANGOSCH, *Beihefte zum „Mittelteillateinischen Jahrbuch“*, 7, 1971, S. 443–442, S. 457–490

sich die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Prophetie, hermeneutisch nach dem Verständnis und der Anwendung des *sensus litteralis vel historicus* in diesen Büchern und in der Auslegung Vermiglis. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, erklärt Simler die Geschichte *in toto* beispielhaft für Gottes Handeln am Menschen, ja die Historia ist in sich überhaupt die Ebene, wo Gottes und letztlich dann Christi Herrschaft sich erweist,⁷³⁷ die Geschichte gilt als theologische Beweisebene, als *magistra vitae*.⁷³⁸ Gerade dass diese Geschichte vernachlässigt worden sei, legitimierte ihre Neuentdeckung und theologische Aktualisierung.⁷³⁹ Es geht in der Tat um eine theologisch-pädagogische Entwicklung, die ein Wachsen durch die Kenntnisse der Geschichte und ihrer theologischen Interpretation ermöglicht.⁷⁴⁰ Damit intendiert Vermigli, resp. Simler bereits einen tropologischen, ja anagogischen Schriftsinn,⁷⁴¹ der allerdings dann weiter ausgeführt werden muss. Offenbar war sich auch Simler der damit verbundenen exegetischen wie hermeneutischen Folgefragen bewusst, insbesondere jener nach der richtigen Anwendung der im reformatorischen Sinn verstandenen und christologisch zugespitzten Allegorie. Zuerst aber ergibt sich

⁷³⁷ *Samuelis*, Bl. aa2r: „Primum enim nobis ex historiis actionum et consiliorum tam sacra quam prophana exempla suppeditant: [...]“

⁷³⁸ *Samuelis*, Bl. aa2r: “Ideo enim summi viri et res praeclaras literis commendarunt, et aliorum res gestas literarum monumentis comprehensas inde fesso studio evoluerunt, quod rerum gestarum et memoriae veteris cognitionem, existimarent, sive privatim quid sive publice agerent, tam in exxlesiasticis quam in vicilibus negotiis, optimam actionum omnium ducem, et totius vitae magistram esse.” – Vgl. GIULIO ORAZIO BRAVI, *Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 124 (-126)

⁷³⁹ *Samuelis*, Bl. aa2r: „praeterea ea quae longe ab hominum memoria remota sunt, dum historia temporum rationem rerumque gestarum feriem et ordinem indicat, nobis quasi praesentia facit, ideoque praestat ut non semper pueri simus.“

⁷⁴⁰ *Samuelis*, Bl. aa2r: „Etenim cum senum propterea maxima sit autoritas, quod multa nosse et vidisse creduntur: idipsum historiarum lectio efficit, ne semper ultima aetas nobis exspectanda sit, sed ut quantum ad cognitionem rerum pertinent, etiam praeteritis seculis vixisse videamur.“

⁷⁴¹ HWP 8, Sp. 1431-1439 (Lit.) – TRE 30, 478-488 (Lit.) – RGG⁴ 7, Sp. 1010f.

durch dieses historisch-literale Verständnis⁷⁴² die Möglichkeit, anhand der israelitischen Königsdynastie und deren Geschichte nahezu unbeschränkt weitere Themen (*loci*) daran anzulagern und schulmässig Querverbindungen zu gestalten: Naturgeschichte wie Medizin, die Kriegsgeschichte der alten Völker, alles lässt sich sammeln und dem richtigen *iudicium* unterwerfen.⁷⁴³

Mit dem Begriff des *iudicium* erscheint ein für die Methodendiskussion und die Entwicklung der Topik im 16. Jahrhundert wesentlicher Begriff innerhalb von Simlers Vorrede. Peter Martyr und Simler benutzen den Begriff des *iudiciums* vordergründig im Sinne eines sich selbst erweisenden Urteils, denn Gottes Wille und Geist wirkten in der Geschichte seit ehemdem.⁷⁴⁴ Nichtsdestotrotz wird dabei ein Begriff verwendet, der für die Gliederung und das Verständnis der Geschichte, insbesondere aber für die Ordnung des historischen Materials unabdingbar war.⁷⁴⁵ Methodisch war klar, dass Vermigli in seiner

⁷⁴² Vgl. dazu THOMAS KRÜGER, *Vermigli's Hermeneutik des Alten Testaments*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 235-237

⁷⁴³ *Samuelis*, Bl. aa2r-v

⁷⁴⁴ *Samuelis*, Bl. aa2v: „Ita quae praeclare facta a Gentibus commemorantur, ea ex humanae rationis iudicio gesta sunt, quod vel honestum esse iudicarent, et se his actionibus proficere ac perfici crederent: vel etiam suam in his laudem et gloriam, ac nonnulla fortasse commode quaererent. Sancti vero in suis factis spiritu Dei reguntur, et ideo agunt quod sic Deus iussit, huic enim obediendum esse statuunt, huius amore impelluntur, huius gloriam finem suarum actionum habent propositam.”

⁷⁴⁵ SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica*, S. 6ff. – HWP 10, Sp. 1279ff., art. *Topik* – Schmidt-Biggemann zeigt, dass sowohl Agricola in seiner Dialektik wie auch Erasmus ohne prädefiniertes Verständnis des *iudiciums* keine ihrer Sammlungen hätten verfassen können. A.a.O., S. 15: „Erasmus hat die Ausweitung dieses topischen Feldes in die Rhetorik und in den Schatz der Historie und Poesie am weitesten getrieben. Vornehmlich an der rhetorischen Invention interessiert, beschrieb er in seinem Lehrbuch *De duplici copia verborum* den Findprozess von Argumenten im Durchgang durch die verschiedenen *Loci*.“ *Iudicium* und *inventio* ergänzen sich demnach, sind quasi die beiden Seiten derselben methodischen Medaille. Dies wird dann aber erst durch Melanchthon 1519 in seinen *Elementa Rhetorices* durchgeführt und theologisch stringent prädefiniert. Schmidt-Biggemann schreibt dazu (a.a.O., S. 19): „Iudicium und Inventio sassen für den Refor-

Kommentierung die Geschichte *sub specie Dei* auslegen und besonderes Augenmerk auf die Kirche als das Volk Gottes legen würde.⁷⁴⁶ Diesem Volk ist Gott verbunden, Simler benutzt dazu Vermiglis Ausdruck *foedus aut matrimonium*, und gilt als der eigentlich Handelnde im Geschichtsverlauf. Als solcher ist er Urheber allen Gesetzes, Schöpfer und Bewahrer, dem darum Verehrung gebührt und der durch seinen Sohn als *redemptor* das irregleitete Volk zurückführt.⁷⁴⁷ Diesem geschichtstheologischen Entwurf entspricht, dass Simler, um das Vorverständnis des Lesers zu klären, anschliessend die christologisch-typologischen Grundannahmen darlegt.

Diese verlaufen doppelgründig: Einmal gilt auch hier die faktische Geschichte *qua historia* wie auch die Geschichte *qua verbis divinis* als im typologischen Sinne von Christus prädefiniert. Das bedeutet, dass für denjenigen Leser, der eben im eigentlichen Sinne den *sensus litteralis vel historicus* überbietend zu lesen im Stande ist, sich darüber die Tatsache von Gottes Heilshandeln augenfällig erweist.⁷⁴⁸ Nicht die ganze Geschichte spiegelt die Geschichte Gottes,

mator in einem Prozess beieinander: ‚Quidam putant‘, schrieb er, ‚se locos communes tenere, cum de variis rebus coacervatas sententias habent, quas passim ex poëtis et oratoribus excerpserunt. Et quia iudicant hanc coacervationem insignium dictorum, perfectam esse doctrinam, nihil habent consilii in legendis autoribus, nisi ut inde tanquam flores, dicta quaedam decerpant.‘ Es gehört für Melanchthon eine Vorentscheidung dazu, um überhaupt sinnvoll rhetorisch invenieren zu können, eine Entscheidung, die nach Zwecken und nach Fachgebieten urteilt. Darin besteht der angebliche Vorrang des *Judicium* vor der *Inventio* bei Melanchthon: beschreiben ist die Orientierung in einem Stoff, der insgesamt und ohne Leitbegriffe weder gelernt noch gemeistert werden kann.“

⁷⁴⁶ *Samuelis*, Bl. aa2v: „Quamobrem etsi eventus etiam similes in sacris et prophanis historiis plerunque proponuntur, tamen cum in agendo diversa utrinque sint principia, evidentius Dei tam ira quam misericordia in illis demonstratur, et propria quaedam atque exacta legis interpretatio in sacris historiis habetur.“

⁷⁴⁷ *Samuelis*, Bl. aa2v

⁷⁴⁸ *Samuelis*, Bl. aa3r: „Quodque huic populo peculiare est verbum Dei, quo totus regitur, illud ipsum etsi eadem forma propositum semper fuit, et quoad summam eadem salutis doctrina perpetuo in ecclesia mansit: tamen hac quoque ex parte non minus atriciter oppugnatur fuit: et tamen omnes scribarum, philosophorum et haereticorum cum

sondern die Geschichte Gottes verbirgt sich und muss entschlüsselt werden. Das bedeutet auch, dass die Heilige Schrift selbst wie die Geschichte entschlüsselt und ausgelegt werden muss.⁷⁴⁹ Der Schlüssel zu dieser Hermeneutik ist Christus selbst: Er ist nicht nur Grund und Ursache unseres Heils, sondern wird durch die Geschichte hindurch dem Leser vor Augen geführt. Christus gilt also nicht einfach als Interpretationsmuster oder als infolge seiner Präexistenz in der Geschichte anzunehmender Handelnder, sondern ist das eigentliche göttliche Prinzip in der ganzen Geschichte Gottes mit dem Menschen.⁷⁵⁰ Ihn gilt es in wahrzunehmen und freizulegen, denn er ist beschattet durch die Zeremonien und Handlungen. Dabei ist offensichtlich, dass nicht nur die Zeit des König-

apertas impressiones, tum clandestinas insidias Dei mirabilis gubernatione superavit. Haec ecclesiae gubernatio cum nobis in sacra historia describitur, non modo conservation totius ecclesiae ad providentiam Dei revocatur, sed simul indicator quomodo singulas singulorum hominum actions regat et moderetur, ita ut nihil tam sit hominum opinione contingens et fortuitum, quod regiem divinae providentiae subterfugiat.”

⁷⁴⁹ Die Frage stellt sich natürlich nach der *Selbstinterpretanz* wie nach der *Selbstsuffizienz* der Schrift in diesem Verhältnis von Schrift und Welt. Da aber die Heiligen Schriften sowohl die Geschichte beschreiben, wie auch den zum Verständnis nötigen Schlüssel dazu liefern, kann, ohne von einem hermeneutischen Zirkelschluss zu sprechen, davon ausgegangen werden, dass sich für den Leser, der *recte interpretatione christiana* die Schrift liest, sich diese als verständlich zeigt. So auch WULFERT DE GREEF, *De ware uitleg. Hervormers en hun verklaring van de Bijbel*. Leiden 1995, S. 181f.: „Het houdt in dat het Oude Testament typologisch wordt uitgelegd. Het gaat om een juist verstaan van de letterlijke betekenis. Dat de Dopers de tekst: de letter doodt, de Geest is het die levend maakt, aanhalen moet de exegeet niet van dat gericht zijn op de letterlijke betekenis afbrengen. Alles wat van Christus afleidt, doodt. Door de Geest van Christus moet de exegeet zich laten leiden. Kennis van taal en geschiedenis zijn hulpmiddelen die in belangrijke mate helpen om de Bijbel vanuit zichzelf te verstaan.“

⁷⁵⁰ *Samuelis*, Bl. aa3r: „Quod vero postremum et summum est, Christus qui hominibus salutis et omnis boni author existit, per universum sacrae historiae corpus nobis ante oculos ponitur. Si beneficis aliqua veteribus collate sunt, per Christum sunt data. Si ab hostibus liberati sunt, Christus is fuit qui eos liberavit. Figurae et typi fuerunt Christi pleraque facta veterum.“

tums Israel im Blick ist, sondern kontroverstheologisch auch die Geschichte der christlichen Kirche,⁷⁵¹ was meint, dass immer wieder zwar Christus durch die Jahrhunderte aufleuchtet und erscheint, die *atrocia peccata hominum*⁷⁵² ihn allerdings stets wieder überdecken.⁷⁵³

Wir wissen, dass Vermigli im weitem auch bei der Kommentierung der Samuelbücher die Bomberg-Bibel als Grundlage verwendet hat.⁷⁵⁴ Damit hat er

⁷⁵¹ *Samuelis*, Bl. aa3r: „Christum adumbrarunt eorum sacra et ceremoniae. Christum illi celebrarunt suis hymnis et canticis. Christus caput est omnium promissionum quae veteribus datae sunt.“

⁷⁵² *Samuelis*, aa3v

⁷⁵³ Die Argumentation erinnert sehr an Zwinglis *De vera et falsa religione commentarius* (1525), *De religione*. In: Z 3, S. 665–674, hier bes. S. 667f. Sowohl Vermigli wie selbstverständlich Simler war die (gemeinreformatorische) Argumentation wie im Speziellen das systematische Hauptwerk Zwinglis bekannt. – Vgl. dazu MARVIN W. ANDERSON, *Pietro Martire Vermigli on the Scope and Clarity of Scripture*. In: ThZ, 30. 1974, S. 94: „When Zwingli wrote his 1522 treatise ‚On the Certainty and Clarity of the Word of God‘, he wished that one would compare scripture with scripture and test the whole by what it said about Christ. Martyr, who read Zwingli’s ‘commentarius de vera et falsa religione’ [=de vera et falsa religione commentarius] while in Naples during 1537–1540, used scholastic methodology to analyze the scope of scripture.“

⁷⁵⁴ Vgl. DANIEL SHUTE, *Translator’s Introduction*, In: PML 6, S. xxxi (xv–lxviii) – Zur Verwendung der Bomberg-Bibel in den Ausgaben von 1515f. wie auch der zweiten Auflage von 1524f. vgl. MAX ENGAMMARE, *Humanism, Hebraism and scriptural Hermeneutics*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. (161–)169–174. Dort auch Hinweise zu den in der Bomber-Bibel verzeichneten Rabbinen wie zur offenbar selektiven Verwendung durch Peter Martyr. Engammare’s Untersuchung bezieht sich allerdings in erster Linie auf Vermigli’s Kommentar zum Richterbuch. Jedoch können wir, was Engammare’s Vermutung anbetrifft, Vermigli habe sich bei der Konsultation der rabbinischen Hinweise primär von einem „onomastischen“ Interesse leiten lassen, bestätigen. Wir würden von einem primär philologischen Interesse sprechen, weniger von einem theologiegeleiteten. Vgl. gleich oben die weiteren Hinweise zur christologischen Auslegung der Schrift.

sich die darin inkludierten Kommentare von Schelomo Rashi (1040-1105),⁷⁵⁵ David Kimḥi (1105-1170)⁷⁵⁶ und Levi ben Gershon (1288-1344)⁷⁵⁷ erschlossen.⁷⁵⁸ Sowohl gegenüber den jüdischen Exegeten wie auch gegenüber den altgläubigen Auslegern gilt es nun festzuhalten, welches die richtige Form christologischer Auslegung ist, resp. auf welche Weise typologisch-allegorisch der Text verstanden werden soll.⁷⁵⁹ Dabei betont Simler, dass Peter Martyr sich besonderer Zurückhaltung im Verwenden von Allegorien übt,⁷⁶⁰ zuerst würden Unklarheiten durch Parallelstellen und Erklärungen aus der Schrift selbst erhellt.⁷⁶¹ Damit unterstreicht Simler, dass die Schrift grundsätzlich klar und ver-

⁷⁵⁵ Rabbi Salomo ben Isaak Raschi – vgl. BBKL 14, Sp. 1386-1389 – PML 6, S. xxiv – RGG⁴ 7, Sp. 804f.

⁷⁵⁶ Rabbi David ben Josef Kimḥi (Radak) – vgl. BBKL 3, Sp. 1483-1484 – PML6, S. xxv – RGG⁴ 5, Sp. 966

⁷⁵⁷ Rabbi Levi ben Gershon (Gersonides, Ralbag) – PML 6, S. xxv – RGG⁴ 5, Sp. 295

⁷⁵⁸ Die Verweise auf die Zitate aus den jüdisch-scholastischen Kommentaren sind überaus häufig und würden mit Sicherheit eine eigene Untersuchung rechtfertigen. Vgl. dazu nur für die ersten beiden Kapitel des ersten Samuelbuches: *Samuelis*, Bl. 2r, 6v, 9v, 10r-v, 12r-v, 13v, 14r, 15r, 16r-v, 22r, 29r

⁷⁵⁹ *Samuelis*, Bl. aa3r-v: „Nam ut a postremo ordiar Christum legis et prophetarum scopum Iudaei sibi non habent propositum, ad quem sacrarum literarum interpretationem dirigant: Iudaeis vero multi qui Christiani nominantur nimirum addicti, aiunt, nos alienum sensum scripturis afferre dum omnia ad Christum referimus. Et ut quod verum est ingenue fateamur, veterum nonnulli huic accusationi occasionem dedisse videntur, qui dum in omnibus historiis allegorias quaerunt, sunt interdum figidiusculi.“

⁷⁶⁰ *Samuelis*, aa4r: „Allegoriis non ludit temere, at sicubi suum in scripturis fundamentum habent eas non praeterit: interim quomodo Christum in promissionibus veterum, in cunctis praeterea eorum dictis et factis contemplari debeamus, sedulo admonet.“

⁷⁶¹ *Samuelis*, aa4r: „Saepe etiam brevitatem quandam affert, dum res vel nota, vel in aliis libris qui non extant explicata, uno tantum verbo indicator: id quod in hymnis frequentissime usu venit. Ipsum postremo genus orationis a nostra consuetudine alienum, non raro lectorem dubium et implexum reddit. [...] Si qua facta sunt ambigua et dubia, de his in utranque partem accurate et diligenter disputant, et ex verbo Dei quid nobis in simili casu faciendum sit, decedit. Ubique vero nos ad considerationem divinae

ständig sei und bei rechter Lektüre alles Heilsnotwendige daraus erfahren und erschlossen werden könnte.⁷⁶² In gewisser Weise thematisiert Simler in diesem Vorwort also die Frage der Selbstinterpretanz und Suffizienz der Schrift auf dem Hintergrund von Vermigli's Kommentar. Damit ergibt sich logischerweise, dass nicht nur der Abundanz der allegorischen Interpretation ein Riegel geschoben werden muss, sondern dass auch die Kommentierung selbst die Schrift nicht überdecken darf.⁷⁶³ Nicht von ungefähr hebt Simler darum am Schluss heraus, dass Vermigli grundsätzlich einfach und klar erkläre, sich keiner unnötigen Sophistereien bediene und alle aktuellen theologischen Kontroversen nicht in die Erklärung hineinfließen lasse.⁷⁶⁴

providentiae deducit, eiusque consilia imperscrutabilia in mundi administratione, nos contemplari et venerari docet.”

⁷⁶² *Samuelis*, Bl. aa4r: „Omnia quidem sacris literis plene comprehenduntur quae nobis ad salutem cognitu sunt necessaria, attamen cum donum prophetiae et interpretationis scripturarum Deus ecclesiae suae dederit, utile est, et veterum sententias de controversiis religionis cognoscere, et laudandum etiam est illustris Dominationis tuae stadium, quod voluit eorum quoque qui nunc in ecclesiis docent sententias audire: consensus enim recte docentium animos in rebus dubiis plurimum confirmat, et multis obscuris controversiis sententiae doctorum inter se collatae lucem afferent.“

⁷⁶³ Vgl. dazu WALTER MOSTERT, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift*. In: DERS., *Glaube und Hermeneutik*. Tübingen 1998, S. 9–41 – Zum Verständnis des inneren christologischen Gehalts der Schrift bei Luther vgl. GERHARD EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. München 1942, S. 359–375

⁷⁶⁴ *Samuelis*, aa5r: „Nihil enim in his scriptis occurret quod cum sana religione pugnet: fuit enim Martyr in dogmatibus non modo purus, sed etiam simplex et perspicuus, et plurimum a contentionibus et argutis nonnullorum sophismatibus abhorruit: cui si multi similes essent in ecclesia doctores, multae forte controversiae componi possent, quibus nunc alioqui misere ecclesia Christi laceratur, ita ut adversariis nostris infirmis quidem offensioni, aliis vero ludibrio simus.“

3.1.1.1.2 Überblick und Quellen

Inwieweit sich nun tatsächlich Peter Martyr diesen methodologisch wie theologisch wichtigen Vorbemerkungen entsprechend verhält, werden wir anhand einiger ausgewählter Punkten untersuchen. Zuvor soll allerdings das Augenmerk noch auf die von Vermigli verwendete Literatur gerichtet werden. Aus Untersuchungen zu anderen Schriften Peter Martyrs ist klar geworden, dass er in der Regel nicht nur ausgiebig die Kirchenväter zu Rate zieht, sondern im Besonderen sich auf Augustin stützt.⁷⁶⁵ Der Blick in den Samuelkommentar bietet nun aber in Bezug auf die von Vermigli zu Rate gezogenen Autoren und Kirchenväter einen doch überraschenden Befund: Über weite Strecken bieten die Erklärungen das Bild einer ausgefeilten Homilie, die zum überwiegenden Teil Schriftstellen durch Schriftzitate erklärt. Die gegenseitigen Verweisstellen aus altem wie neuem Testament sind abundant und können nicht aufgelistet werden, ihre Funktionsweise wird aber bei der unten nachfolgenden Einzelbesprechung ersichtlich. Dies ist an sich auch nicht anders zu erwarten, war doch der Auslegungsprozess an der Hohen Schule durch einen stringenten und klaren Schriftbezug charakterisiert.

Der Blick auf eine grobe statistische Zitationsliste bringt aber Folgendes zu Tage: Martyr verweist in absteigender Reihenfolge auf Augustinus,⁷⁶⁶ Chrysostomus,⁷⁶⁷ Ambrosius,⁷⁶⁸ Hieronymus,⁷⁶⁹ Tertullian,⁷⁷⁰ Origenes,⁷⁷¹ Gregor d.Gr.,⁷⁷² Clemens Alexandrinus,⁷⁷³ Cyprian,⁷⁷⁴ Athanasius und Basi-

⁷⁶⁵ Vgl. CAMPI, *Genesis Commentary*, S. 215ff.

⁷⁶⁶ *Samuelis*, Bl. 22r, 25r, 39r, 41v-41r, 71v, 79v, 83r, 86r, 89v, 108v, 111v, 112v, 121r-v, 122v, 135v, 141r, 145v, 146v, 154v, 161v, 163r, 164v, 166r, 167r, 173v, 179v, 180v, 182v, 196v, 202v, 219r-220r, 228v, 278r, 285r, 300r, 326r, 328v, 333v

⁷⁶⁷ *Samuelis*, Bl. 56v, 81r, 82r, 111v, 112v, 130v, 135v, 146r, 162r, 174r, 229r, 236r, 237v, 238r, 261r, 330v

⁷⁶⁸ *Samuelis*, Bl. 17v, 126v, 136v, 141r, 145r-v, 161v, 178r, 219v, 285r, 325v, 330v

⁷⁶⁹ *Samuelis*, Bl. 53r, 81r, 86r, 139v, 146r, 162r, 225r, 256v

⁷⁷⁰ *Samuelis*, Bl. 90v, 161r, 164v, 167r, 195r

⁷⁷¹ *Samuelis*, Bl. 58v, 146v

⁷⁷² *Samuelis*, Bl. 215v

lius,⁷⁷⁵ Kyrill,⁷⁷⁶ Theodoret,⁷⁷⁷ Justinus Martyr,⁷⁷⁸ Fulgentius,⁷⁷⁹ Anselm von Canterbury,⁷⁸⁰ Thomas von Aquin,⁷⁸¹ Bernhard von Clairvaux,⁷⁸² und Johannes Duns Scotus.⁷⁸³ Sodann bezieht er sich in diesem Kommentar auch auf seine unmittelbaren Zeitgenossen Philipp Melanchthon,⁷⁸⁴ Hugh Latimer (1492–1555),⁷⁸⁵ Zwingli,⁷⁸⁶ Luther,⁷⁸⁷ Oecolampad,⁷⁸⁸ Bucer⁷⁸⁹ und Calvin.⁷⁹⁰ Was die überwiegende Zahl von Augustin-Zitaten und –Verweisen betrifft, erweist sich Peter Martyr somit als getreuer Schüler der Tradition sowie des intellektuellen Augustinismus, was uns nicht unbedingt erstaunt.⁷⁹¹ Viel erstaunlicher ist, dass im Kommentar zu den beiden Samuelbüchern offenbar aber die Verweisstellen auf die jüdischen Rabbinen so häufig sind. Vermigli bezieht sich an über 70 Stellen auf die durch die Rabbinen überlieferten Erläuterungen, die in der von

⁷⁷³ *Samuelis*, Bl. 145r, 146v

⁷⁷⁴ *Samuelis*, Bl. 50v, 329r

⁷⁷⁵ *Samuelis*, Bl. 51r

⁷⁷⁶ *Samuelis*, Bl. 58v, 211r

⁷⁷⁷ *Samuelis*, Bl. 86v

⁷⁷⁸ *Samuelis*, Bl. 161r

⁷⁷⁹ *Samuelis*, Bl. 281r

⁷⁸⁰ *Samuelis*, Bl. 276v

⁷⁸¹ *Samuelis*, Bl. 326r

⁷⁸² *Samuelis*, Bl. 327v

⁷⁸³ *Samuelis*, Bl. 331r

⁷⁸⁴ *Samuelis*, Bl. 145v, 285r

⁷⁸⁵ *Samuelis*, Bl. 233v

⁷⁸⁶ *Samuelis*, Bl. 284r

⁷⁸⁷ *Samuelis*, Bl. 285r

⁷⁸⁸ *Samuelis*, Bl. 285r

⁷⁸⁹ *Samuelis*, Bl. 285r

⁷⁹⁰ *Samuelis*, Bl. 285r

⁷⁹¹ Augustinus ist der einzige Autor, der auch mehrfach in akronymisierter Form zitiert wird. Bei anderen Kirchenvätern werden wohl aus Gründen der Satzerleichterung oder weil Vermigli bereits in den Originalen die Akronyme verwendet, die Schlussilben weggelassen. Augustinus erscheint aber häufig auch nur als *Aug.*, resp. *August.*, *Augustin*.

ihm verwendeten Bomberg-Bibel integriert waren.⁷⁹² Das bedeutet, dass Martyr im Durchschnitt mindestens alle zehn Druckseiten in seinem Kommentar auf diese Quellen- und Kommentarausgabe verweist. Stellen wir das in Relation zu den 55 Kapiteln der beiden Samuelbücher, so heisst das, dass er die jüdischen Gelehrten zu jedem Kapitel konsultierte. Zwar stellen wir bei der Analyse der Zitationsstellen eine Häufung der Verwendung der rabbinischen Kommentare am Anfang des ersten Buches Salomo fest. Das könnte mit dem Beginn von Vermigli's Vorlesungstätigkeit in Zusammenhang gebracht werden. Möglicherweise wollte er im Lektorium dokumentieren, welche Schätze es im Rückgriff auf die biblische Tradition und auf der Suche nach dem Wortlaut Gottes zu heben galt. Vielleicht ging es auch um die Demonstration des pädagogischen Nutzens der Bomberg-Bibel im Lehrprozess des Lektoriums.⁷⁹³

Bei den Philosophenzitaten besticht die Anzahl Verweise auf Aristoteles. Das unterstreicht das Bild, das wir von Peter Martyr aus anderen Schriften und hinsichtlich der Benutzung des aristotelischen Organons kennen. Es deutet auf die langsame, systematische Entwicklung dessen hin, was später Schulphilosophie genannt werden wird, obwohl an den verwendeten Stellen nicht besonders

⁷⁹² Kimḥi, Levi ben Gershon und Raschi werden häufig gleichzeitig, teils synonym, teils unter der Bezeichnung *Rabbini* genannt: *Samuelis*, Bl. 6v, 9v, 10r-v, 12r-v, 13v, 14r, 15r, 16r-v, 22r, 23r, 26v, 27v, 35r, 36r, 43r, 47r, 53r-v, 54v, 60r, 61v, 64r, 68r, 69r-71r, 74v-75r, 76r-v, 84v-85r, 87r-v, 88v, 92r-v, 105v, 106v, 108r, 110v-111r, 132v, 136v, 139r, 142r-v, 148r-v, 161r, 170v, 187v, 203v, 210v-211r, 214r, 221r-v, 223v, 225r, 227v, 238r, 265v, 274r, 289r, 302r, 314v, 318r, 319r

⁷⁹³ Leider besteht nach wie vor keine Detailuntersuchung zum Thema. Die weitaus genauesten Untersuchungen stammen von DANIEL SHUTE, *Translator's Introduction*. In: PML 6, S. xv-lxviii – Vgl. GARY JENKINS, *Commentary on Judges: Patristic and Medieval Sources*. In: TORRANCE KIRBY / EMIDIO CAMPI / FRANK JAMES III. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 231-248 – DANIEL SHUTE, *Interpreting Lamentations: Theodicy and the Turks* In: KIRBY (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 267-282

systematisierende Züge festgestellt werden können.⁷⁹⁴ Aristoteles gilt als wissenschaftliche wie enzyklopädische Autorität und wird dementsprechend aufgeführt.⁷⁹⁵ Auf ihn wird im ganzen Kommentar auf 15 Seiten, teils mehrfach, verwiesen.⁷⁹⁶ Weitere philosophische Zitate finden sich zu Platon und den Platon-Schülern,⁷⁹⁷ Porphyry,⁷⁹⁸ Cato,⁷⁹⁹ Chrysipp,⁸⁰⁰ Plinius⁸⁰¹, Zenobius,⁸⁰² und

⁷⁹⁴ LUCA BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zürich 2008 (ZBRG 26), S. 31-54 – DERS., *Zwischen Philosophie und Theologie. Aspekte der Aristoteles-Auslegung Peter Martyr Vermigli's*. In: SELDERHUIS, *Konfession, Migration und Elitenbildung*, S. 85-98, – MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen, 1939, S. 34-69 – HANS EMIL WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Band I, 1: Von der Reformation zur Orthodoxie*. Gütersloh 1937, S. 170-192 – PETER PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921, S. 38ff. (bez. auf Melanchthon), S. 109, S. 118-127 (19-218)

⁷⁹⁵ Vgl. *Samuelis*, Bl. 26v: Bei den abschliessenden Bemerkungen zu 1Sam 2, 27-36, die das schändliche Wirken der Söhne Elis, die darauf folgende Strafe sowie die Prophezeiung beschreiben, dass der junge Samuel dereinst dem Tempel vorstehen wird, verweist Vermigli fast schon zwangsläufig auf die päpstliche Kirche. Der folgende Hinweis auf die *supplicatio* und der Verweis auf Aristoteles hat dazu m.E. lediglich lexikalischen Charakter.

⁷⁹⁶ *Samuelis*, 26r, 45v, 51v-52r, 64r, 121v, 138v, 144v, 174r, 187r, 208v, 231v, 273v, 299v, 328r – Vgl. DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 20: Die Statistik von Donnelly kann nicht stimmen, denn bei einer Zählung der auf einer Seite mehrfach vorkommenden Zitation von Aristoteles würde nur der *Samuelis*-Kommentar einen Viertel sämtlicher Zitationsstellen von Donnelly ergeben. Es muss sich also um eine deutlich höhere Zahl von Aristoteles-Verweisen im Gesamtwerk theologischer Art bei Vermigli handeln. Damit sei aber Donnellys Aussage nur umso kräftiger unterstrichen, insbesondere sein Hinweis auf die Paduaner Schule müsste noch genauer philosophiehistorisch wie hermeneutisch untersucht werden.

⁷⁹⁷ *Samuelis*, Bl. 163r-v, 164v, 174r, 193r, 259r

⁷⁹⁸ *Samuelis*, Bl. 229v

⁷⁹⁹ *Samuelis*, Bl. 89v, 176r, 179v, 233r

⁸⁰⁰ *Samuelis*, Bl. 57r, 208v

⁸⁰¹ *Samuelis*, Bl. 64r

Galen.⁸⁰³ Unter den weiteren antiken Schriftstellern und Historikern erscheinen Titus Livius,⁸⁰⁴ Plutarch,⁸⁰⁵ Plinius,⁸⁰⁶ Vergil,⁸⁰⁷ Cicero,⁸⁰⁸ Seneca,⁸⁰⁹ Sueton,⁸¹⁰ Horaz,⁸¹¹ Ovid,⁸¹² Homer,⁸¹³ und Empedokles.⁸¹⁴ Dies dürfte in etwa auch humanistischem Allgemeingut zugeschrieben werden, auch hier allerdings überwiegt der Eindruck, dass Vermigli gemessen an der Länge des Kommentars eigentlich wenige Zitate ausweist. Immerhin an drei Stellen erscheinen zudem Verweise auf das hermetische Schriftenkorpus.⁸¹⁵

3.1.1.1.3 Verwendung der rabbinischen Kommentare

Zurück zu den auffällig häufigen Zitaten aus den drei rabbinischen Kommentaren in der Bomberg-Bibel. Ihnen eignet die Funktion von lexikalischen Verständnishilfen wie auch diejenige von eigentlichen Autoritäten, deren Textverständnis konsultiert und beigezogen wird. Oft vergleicht Peter Martyr die Rabbinen gemeinsam mit Josephus und er vermerkt sogar, wenn sie über eine Stelle *keine* zusätzlichen Hinweise zu geben im Stande sind.⁸¹⁶ Das mag erstaunen, doch es finden sich bei Vermigli im weiteren keinerlei abgrenzende

⁸⁰² *Samuelis*, Bl. 208v

⁸⁰³ *Samuelis*, Bl. 157v, 319r

⁸⁰⁴ *Samuelis*, 42v

⁸⁰⁵ *Samuelis*, Bl. 163v, 231v, 261v, 299v

⁸⁰⁶ *Samuelis*, Bl. 166v, 253v

⁸⁰⁷ *Samuelis*, Bl. 167v, 324r

⁸⁰⁸ *Samuelis*, Bl. 177r, 192r, 199v, 227r, 232v-232r, 274r, 299v, 323r, 331r

⁸⁰⁹ *Samuelis*, Bl. 192r

⁸¹⁰ *Samuelis*, Bl. 183v

⁸¹¹ *Samuelis*, Bl. 229r

⁸¹² *Samuelis*, Bl. 324r

⁸¹³ *Samuelis*, Bl. 230v

⁸¹⁴ *Samuelis*, Bl. 174r

⁸¹⁵ *Samuelis*, Bl. 163r, 164r-v

⁸¹⁶ *Samuelis*, Bl. 6v zu 1Sam 1,9-11 – Bl. 314v zu 2Sam 23,1

Bemerkungen über die jüdischen Gelehrten, sondern er notiert diese als gleichberechtigte Kommentatoren.⁸¹⁷ Darüber hinaus kann er die Rabbinen auch ausdrücklich für ihre Erkenntnisse loben, wo sie letztlich der christologisch-typologischen Deutung entsprechen,⁸¹⁸ respektive diese zusätzlich noch unterstreichen.⁸¹⁹ An manchen Stellen scheint es, dass die Verweise auf die jüdischen Gelehrten und ihre Kommentierung primär den Zweck haben, historisches Zusatzwissen zu liefern, dessen Nutzen für die Verständlichkeit der Textstellen nicht unbedingt ersichtlich ist. So z.B., wenn er die Rabbinen bei der ersten Begegnung Sauls und Samuels in 1Sam 9 zu den Möglichkeiten antworten lässt, warum die Propheten früher Seher hiessen, warum die Mädchen in der gleichen Brunnenszene darauf hinweisen, dass dort Samuel zu finden sei und was der Satz zu bedeuten habe, dass Samuel als Gottesmann das Schlachtopfer zuerst zu segnen habe, bevor die geladenen Gäste beim Kultmahl speisen dürften.⁸²⁰ Ähnlich scheint die *fabula* der Rabbinen beschaffen zu sein, die Vermigli bei der Schilderung von Davids grausamem Sieg über Moab hinzusetzt (2 Sam 8,2ff.), allerdings um darauf hinzuweisen, dass deren Erklärung, David hätte aus Rache an seinen durch die Moabitern getöteten Eltern gehandelt, *non*

⁸¹⁷ *Samuelis*, Bl. 9v zu 1Sam 1, 19-23; Bl. 10r-v zu 1Sam 1,24-28 – Bl. 12r-v zu 1Sam 2,1-3; Bl. 13v zu 1Sam 1, 9-10 – Bl. 210v zu 2Sam 5,25 – Bl. 289r zu 2Sam 17,25 – Bl. 302r zu 2Sam 20,14-22 – Bl. 318r zu 2Sam 23,1

⁸¹⁸ *Samuelis*, Bl. 14r zu 1Sam 2, 9-10: „Caeteri quoque Rabini Hebraeorum non modo hunc locum, verum et alia multo plura ad Messiam accommodant, praesertim antiquiores, quam Apostoli et Evangelistae, quibus fuit satis rationem tantum indicare, quomodo multa dicta facta factaque in veteri Testamento ad Christum essent referenda.“

⁸¹⁹ *Samuelis*, Bl. 22r zum Locus *An sit Deus author peccati* (1), setzt Vermigli das Zitat von Rabbi David Kimhi nach einer längeren Passage, in der er auf Augustins Entgegnung an Pelagius, resp. Julianus verweist: „Et David Kimhi hoc loco scribit, cum impii peccata peccatis cumulant, Deus illis postremo iter ad resipiscentiam recludit, partim ut suorum scelerum dent poenas, partim ut huiusmodi exemplis pii admoniti sibi diligentius caveant.“ – Vgl. dazu auch *Samuelis*, Bl. 225r zu 2 Sam 8,13 im Vergleich zu Hiernoymus, sowie *Samuelis*, Bl 238r zu 2 Sam 12,4 im Vergleich zu Chrysostomus.

⁸²⁰ *Samuelis*, Bl. 53r-v

*constat ex historia.*⁸²¹ Das scheint allerdings zu bedeuten, dass Peter Martyr die jüdischen Kommentare nicht nur als philologische Hilfsmittel zu Rate zieht, sondern deren Tradition streckenweise auch selbst kommentiert, was meinem Eindruck entspricht, dass er diese Tradition in humanistischer Weise ganz selbstverständlich als zumindest was die Texttradition betrifft gleichberechtigt anerkennt.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass sich, wie eingangs zu diesem Kapitel bemerkt, weder zur Zeit Vermiglis die Methodendiskussion überhaupt ihrem Ende zugeneigt hätte und also auch gar nicht ausgemacht war, was theologische Forschung und im Speziellen Exegese zu leisten habe, noch von der Mehrheit der humanistisch gebildeten und reformatorisch gesinnten Theologen auch nur im Entferntesten die Kenntnis jüdischer biblischer und theologischer Literatur zu erwarten gewesen wäre. Insofern ist Vermigli, wie Thomas Krüger bereits bemerkt hat, ein relativ einsamer Vorkämpfer einer wissenschaftlichen Fachdisziplin, die ihre eigene Methode noch gar nicht entwickelt hatte und kaum dem Bereich des historisch aufsummierenden Auflistens entwachsen war.⁸²²

Einige Stellen, wo Vermigli sich auf die rabbinischen Erklärungen stützt, sind aber dennoch von hohem theologischem Interesse, weil sich doch eine Form von exegetischer Interaktion zwischen Vermiglis Auslegung und seinem Beizug dieser jüdischen Kommentatoren zeigt, die ich für beachtenswert halte. Im Kommentar zu 1Sam 12,1-25 (Samuels Abschied) illustriert Martyr anhand von Samuels prophetischem Amt, welches insbesondere auch den Aufweis der Verfehlungen des Volkes miteinschliesst, die Aufgaben der Predigt. Gleichzeitig beruft er sich dabei auf David Kimḥi und Salomo Raschi und es ergibt sich somit die eigenartige Situation, dass Peter Martyr mit Hilfe zweier rabbinischer Autoritäten den Kandidaten der Zürcher Kirche die Aufgaben der *ministris ecc-*

⁸²¹ *Samuelis*, Bl. 223v – Vgl. dazu die ähnliche Stelle *Samuelis*, Bl. 319r zu 2 Sam 23, 1-2, wo Vermigli zwar den Hinweis Kimḥis zur Begründung von Davids Zensus liefert, diesem aber dann beigestellt: „[...] video non fuisse causam, cur David hunc censum institueret.“

⁸²² KRÜGER, *Vermiglis Hermeneutik*, S. 233-235

lesiae exemplifiziert.⁸²³ Stellen wir dies in den Zusammenhang, dass Bullinger bei seiner Amtsübernahme 1531 genau diesen Punkt der öffentlichen Predigt hervorgehoben hat, bekommt dieser Sachverhalt eine zusätzliche Qualität. Es geht beim Aufweis der Verfehlungen des Volkes nicht um eine rein innerbiblische Thematik, sondern im Kontext der jungen reformierten Kirche um eine ihrer zentralen Aufgaben.⁸²⁴

⁸²³ *Samuelis*, Bl. 68r: „Deus quifecit Mosem: Rabi Chimhi ait, hoc ad illud referri, quod ante dicebatur, Testis est. R. Schelomo addendum putat aliquid, ad hunc modum Deus qui fecit Mosem et Aaronem subaudi, aptos ad eam functionem cum ex seipsis apti non fuerint. Populus absolvit Samuelem publico omnium testimonio. Tum Samuel accipio, inquit, testimonium vestrum, sed ego non possum vos absolvere eodem modo. Deus ipse partum nostrorum Abrahami, Isaaci, Iacobi est inter nos. Ad illum ego me adiungam, et vos accusabo. Hoc est munus est et officium ministrorum in Ecclesia. Accusari debent et patefacere peccata populi. Expostulabo, inquit Samuel, vobiscum nomine Dei. Ille vos semper maximis beneficiis cumulavit: vos autem erga eum semper ingrati extististis. Quare accusabo vos iniuriarum erga Deum, et ingratitudinis. Dilutiones ipsae argumentorum, quibus usus est Samuel, possunt esse p[ro] rationibus. Ego vobis non male imperavi: et Deus vobis semper prospexit, non ergo debui stis mutare statum reipublicae.“

⁸²⁴ HEINRICH BULLINGER, *Reformationsgeschichte*. [...] herausgegeben von J. J. Hottinger / H. H. Vögeli. Band 3, Frauenfeld 1840, S. 294f., Nr. 502: „Unser der predicanten uff fürgetragnen artickel antwurt, ggäbenn uff den xiii. tag Decembris 1531: [...] Das wir unß nitt söllind wällichs regiments beladenn: wellend wir gern thûn: so serr daz unß nitt verspeert werde zepredgen, daz von ältlichem regiment begrünt ist inn heyliger geschrift. Da sind nun alle bücher Mosis, der historien, und prophetenn der dinge die das wältlich regiemnt anträffend voll (sind.) Da man ouch sicht daz Samuel, helias, Anani, Jehu, Micheas, und Jeremias, der oberghet uß gotswort mancherley leeren und straaffen ggäben hand. Dorumb in summa sind wir aller dinge wol ze fryden, allein daz ir u[er], g[nädigen], h[erren] unß fry unverbunden, unverzylet (ohne uns Schranken zu setzen), und unverduncket mitt menschen güt duncken, nûw und allt testament befelhind ze predgen. So wellind wir es nitt nach unseren anfachtungen, sunder nach der art der liebe, des gloubens und nach dem wort gotts unsers besten flyßes, wie es hört, predigen. Dann Gotswort will und soll nitt gebunden sin. Sunder waz man darinn findt es sei waz

3.1.1.1.4 Der Name Gottes

Kurz darauf diskutiert Peter Martyr die letzten Worte von Samuels Abschiedsrede an sein Volk. Darin erscheint die Verheissung an das Volk Israel um *seines Namens willen*.⁸²⁵ Hier verweist Vermigli ebenfalls auf die Rabbinen und gleitet gleichsam nahtlos über die *Epitheta Dei* zum Hinweis, dass aus der Zusage um des Namens Gottes willen letztlich der Trost und die Zusage des Evangeliums fliesse.⁸²⁶ Dabei ist mancherlei an theologischem Hintergrundwissen in diesen wenigen Versen eingeschlossen. Einmal erweist Vermigli, kenntlich gemacht mit der Marginalie *Nomen Dei*, seine Reverenz an eine lange scholastische Tradition, die er aber gleichsam nur dem Begriffe nach streift, nicht übernimmt. Es ist dies die von Wilhelm von Ockham (ca. 1285-1347)⁸²⁷ und den Scotisten, aber auch beim Aquinaten ausgebreitete Lehre der Namen Gottes. Allerdings wird dabei in der Regel nicht auf die eigentlichen biblischen Namen Gottes verwiesen, sondern auf deren Attribute. Innerhalb der scholastischen Gotteslehre steht der Name Gottes dann für die Gesamtheit der Eigen-

es welle, oder wen es ioch antræffe, soll fry geredt werden.“ – Vgl. zum Hintergrund BÜSSER, *Bullinger*, Band 1, S. 96-100

⁸²⁵ 1Sam 12,22: „Denn um seines grossen Namens will wird der Herr sein Volk nicht werfen, weil der Herr sich entschlossen hat, euch sich zum Volk zu machen.“

⁸²⁶ *Samuelis*, Bl. 70r: „Propter nomen suum magnum: Rabbini id dictum aiunt, quod pervulgata iam esset ea fama Deum velle augere et amplificare illum populum. Quod nisi praestitisset, dicturae erant omnes aliae nationes, Deum aut fidem suam fefelisse, aut non potuisse id efficere, quoad promiserat. Ita moyses quaeritur apud Deum, Dicent omnes finitimae nationes te fraudulenter eduxisse populum istum, ut perderes eum in deserto. Nomen autem Dei fortasse continet illa epitheta Dei quo Moses describit in Exodum Iehova, Iehova, clemens, misericors, plenus miserationis, et verax. Haec propria sunt epitheta divinae bonitatis, et exprimunt magnum nomen dei. Rabbini per nomen intelligent, famam illam, quae iam ad omnes finitimas nationes pervenerat, Deum velle augere illum populum de qua supra diximus. Itaque factos saepe orasse Deum ut tueretur, et sarctum rectum conservaret nomen suum. Haec consolatio habet Euangelium quo solo Pharmaco animi reficiuntur. Tertio loco edi oportuit fructus poenitentiae. Vera enim fides non potest esse otiosa.“

⁸²⁷ RGG⁴ 8, Sp. 1552-1556

schaften Gottes, sogar für die Gesamtheit aller in diesem Namen zusammengefassten Wesenheiten. Thomas von Aquin (1224/25-1274)⁸²⁸ entfaltet diese Diskussion in seiner Summa breit.⁸²⁹ Zwar verbindet Thomas seinsmässig den Namen Gottes mit dem Menschen und beruft sich dabei schöpfungstheologisch auf Augustins *De doctrina christiana* und damit auf den Begriff der *fruitio Dei*,⁸³⁰ doch behandelt die Scholastik die Namen Gottes nicht unter dem Aspekt der Soteriologie, sondern unter demjenigen einer ontologischen Gotteslehre. Das ist denn auch der Hauptunterschied zur reformatorischen und orthodox-reformatorischen Lehre vom Namen Gottes, der hier Vermigli folgt. Diese folgt, unter dem Stichwort der soteriologischen Bedeutung, gerade dem *biblichen* Befund der verschiedenen *Namen* Gottes und nicht desssen Attributen.⁸³¹ Die soteriologische Dimension ergibt sich jedoch aus einer relativ stringenten

⁸²⁸ Vgl. RGG⁴ 6, Sp. 41-44

⁸²⁹ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, Prima Pars. Madrid 1955, q.13, S. 90-108 (=STh) – DThA 1, 253-307 – RICHARD A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520-1725*. Volume 3: *The Divine Essence and Attributes*. Grand Rapids 2003, S. 219, S. 246-270

⁸³⁰ STh, q.13, a.2, S. 93: „Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus. Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, id quod nitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem: sed potius e converse, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, *De doctrina Christiana*: in quantum bonus est, sumus.“ – AURELIUS AUGUSTINUS, *De Doctrina christiana*, PL 34, lib. 1, cap. 22 – *solo Deo fruendum*

⁸³¹ RICHARD A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Band 3: *The Divine Essence and Attributes*. Grand Rapids 2003, 2006², S. 91, 98: „This was not, typically, a pattern reminiscent of the medieval scholastic systems: there, in the case of Ockham's preference for the term *nomina Dei* over *attributa Dei* was not a recourse to the biblical names of God but an identification of divine properties such as omnipotence and omniscience as ‚names‘ rather than ‚attributes‘. Rather, this pattern in the Reformed orthodox must be understood as an indication of the importance of the text of Scripture and the interpretation of its original languages to theological formulation – that is, as a characteristic brought to theology by the biblical and exegetical interests of the Reformes.“

Lektüre des biblischen Textes, dem in der Tat in gewisser Weise ein zirkuläre Hermeneutik eignet: Die Schrift wird auf die *Bedeutung* des Namens Gottes hin gelesen, und zwar in der *Deutung* als derjenige Gott, der seinem Volk Gott sein will.⁸³² Die *soteriologische* Dimension des Namens Gottes jedoch, also der Verzicht auf die Verwerfung des Volkes um *seines Namens willen*, ist aber der entscheidende Punkt und wird von Vermigli darum in der Kommentierung dieses Abschnittes auch herausgehoben. Nicht umsonst setzt er diesem Versprechen das Evangelium hinzu und verknüpft die soteriologische Dimension mit der medizinischen Vokabelkombination *quo solo Pharmaco animi reficiuntur*,⁸³³ der Name Gottes, das rettende Wort Gottes, gesprochen um seines Namens willen,

⁸³² Grundsätzlich hat Richard Muller diesen zwar zirkulären, aber nichtsdestoweniger theologisch wie kulturell überaus wichtigen hermeneutischen Schluss und Entwicklungsprozess beschrieben. Vgl. MULLER, *Post Reformation Reformed Dogmatics*, Band 3, S. 246: „From the time of Zwingli onward, with very strong precedent being offered in the next generation in the writings of Calvin, Bullinger, Musculus, Vermigli, and Hyperius, the names of God provided the Reformed with a primary source and focus for the locus de Deo. Neither among the Reformers nor among the Reformed orthodox, however, does this development appear to arise from a nominalist or Ockhamist interest in divine ‘names’ as term preferable to divine ‘attributes’: the Reformed motive in developing a doctrine of the divine names is fundamentally exegetical and does not at all relate to a theory of attributes as mere terms or concepts grounded not in the thing but in our perception only. Rather the Reformed interest in divine names, whether among the Reformers themselves or among the later orthodox, relates to a fundamental Biblicism and to the assumption that the names offer a primary way of approach to the identity of God. This biblicism and its attendant sense of the importance of the biblical names of God is apparent not only in the theological manuals or systems of the Reformers but also in their commentaries.” – Allerdings, und hier müsste man Muller kulturwissenschaftlich widersprechen, liegt hinter jeder Äquivokation auch eine kulturgenetische Verbindung. Gewiss sind die Intentionen und Ausrichtungen des reformatorischen Verständnisses der Namen Gottes andere, als sie in der Hoch- und Spätscholastik waren, doch müsste eine genauere und philologisch exakte begriffs- und ideengeschichtliche Untersuchung dem eingehender nachgehen. – Vgl. MULLER, a.a.O., S. 250

⁸³³ *Samuelis*, Bl. 70r – vgl. dazu MLLM, S. 1172

wird als Heilmittel eingenommen. Insofern folgt er eindeutig nicht dem scholastischen Erbe, obwohl die Marginalie *Nomen Dei* einen klassischen Locus andeutet, und vollzieht in dieser kleinen Erläuterung den typischen reformatorischen Wechsel von einer Seinsdiskussion weg hin zu einer effektiv die Beziehungsebene zwischen Gott und Mensch thematisierenden Ebene. Diese (im soteriologischen Sinne) *effektive* Beziehungsebene wird gerade durch den Rückgriff auf die Schrift und deren klare Auslegung verständlich und durchsichtig gemacht.⁸³⁴

Wir haben oben in der statistischen groben Übersicht der Zitationen gesehen, dass Hermes Trismegistos zu den zwar nicht oft, aber fallweise mitbenutzten Hintergrundquellen gehört. Das vermiglianische Werk macht allerdings nicht eben den Eindruck, als wäre es von der wiederentdeckten Tradition der Kabbala durchzogen. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass im Nachgang auf die u.a. durch Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)⁸³⁵ wiederentdeckte Kabbala eine ganze Reihe von Renaissancetheologen sich auch in dieser Tradition der Spekulation über die vielfältigen Namen Gottes gewidmet hat.⁸³⁶ Im Rückgriff darauf entwickelte Nikolaus von Kues (1401-1464)⁸³⁷ in seinem *Sermo* über den Johannesprolog zu Weihnachten 1430 eine eigentliche *Namensspekulation*, die ausgehend vom hebräischen Gottesnamen, dem Tetragramm, und

⁸³⁴ Vgl. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol. 3, S. 98f.: „A major mark of continuity between Reformation and orthodoxy in the development of the doctrine of God, moreover, is the emphasis on the biblical ‘names’ as a point of departure for the discussion of the essence and attributes. This pattern is characteristic of the theologies of Bullinger, Vermigli, Musculus, and Hyperius, and it continues to be a primary issue in the works of such early writers as Zanchi, Perkins, Gomarus, Walaeus, Macovius, Downame, Spanheim, the Leiden Synopiss, and Alting, among the high orthodox in the works of Hottinger, Turretin, Leigh, Heidegger, Pictet, and Mastricht, and, in the late orthodox era in the works of Ridgley and Brown.“

⁸³⁵ Vgl. RGG⁴ 6, Sp. 1136f.

⁸³⁶ GÜNTER BADER, *Die Emergenz des Namens. Amnesie, Aphasie, Theologie*. Tübingen 2006, S. 5

⁸³⁷ BBKL 6, Sp. 889-909 – RGG⁴ 6, Sp. 332-334

unter Integration verschiedenster jüdischer Quellen, den Namen als das schlechthinig einzig Aussagbare innerhalb dessen, was über Gott nicht gesagt werden kann, zur Geltung bringen will.⁸³⁸ So gesehen dreht Cusanus die Argumentation der Scholastik um und gelangt *ex negativo* zum Standpunkt, dass gerade nichts über Gottes ausgesagt werden kann, ausser dem Namen, der in sich aber auch gerade diese Leere signifiziert. Obwohl Cusanus humanistischerweise gerade ähnliche Quellen wie Martyr miteinbezieht, spricht er nicht über die biblisch-schriftliche Bedeutung des Namens Gottes. Johannes Reuchlin (1455-1522)⁸³⁹ korrigiert dies zwar, indem er dem *tetragrammaton* das *pentagrammaton* des Namens Jesu als eigentlichen Bedeutungsinhalt inkludiert und insofern christologisch aktualisiert.⁸⁴⁰ Diese Linie lässt sich sodann v.a. anhand des Psalters⁸⁴¹ über Faber Stapulensis (1455/60-1536)⁸⁴² bis Luther als konträrem Endpunkt weiter ziehen, der dann im Exkurs *De nomine dei tetragrammaton* zur zweiten Psalmenvorlesung von 1519⁸⁴³ letztlich reformatorisch jeder Namensspekulation den Boden entzieht und diese scharf zurückweist.⁸⁴⁴ Nur hat sich auf dieser Argumentationschiene auch bei Luther die Diskussion längstens vom biblischen Text entfernt und läuft, nun zwar systematisch rück-

⁸³⁸ BADER, *Emergenz*, S. 9-13

⁸³⁹ BBKL 8, Sp. 77-80 – RGG⁴ 7, Sp. 466-467

⁸⁴⁰ BADER, *Emergenz*, S. 14-17, weist darauf hin, dass neben die Aufnahme der alten, aus der Antike stammenden und durch das Mittelalter hindurch überlieferten Spekulationen über die (mutmassliche) Übereinstimmung der Buchstaben des Namens Jesu mit denen des Namens Gottes, resp. im Detail der Übernahme der Vokale des Namens Jesu aus dem Tetragramm Gottes, eine neue Spekulation tritt, die eine grundsätzliche Wundermächtigkeit des *Namens Gottes* in Gleichsetzung mit dem *Wort Gottes* aus Joh 1,1ff. suggeriert.

⁸⁴¹ *Quicuplex Psalterium: Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus Conciliatum*, Paris 1509

⁸⁴² RGG⁴, 3, Sp. 1-2 – TRE 10, S. 781-783 (Lit.)

⁸⁴³ BADER, *Emergenz*, S. 2-5, S.

⁸⁴⁴ WA 5, 184, 14ff.: „Nos vero, sicut decet christianos, oportet hoc scit, quod sinde fidei pietate omnia sunt superstitiosa et damnabilia, ade ut nec Christus nec deus ipse ulli sit salutaris, nisi per fidem habeatur.“

geschlossen auf den Glauben und insofern wieder zur Sache gebracht, jenseits der exegetischen Belange, die Vermigli und die reformierten Schrifttheologen führten. Zwar ist Luthers Bemerkung, nicht der *Name* Gottes sei entscheidend, sondern *der Glaube* an den Namen, nachvollziehbar, doch Peter Martyr hätte an der Stelle eingewandt, aus den mit Hilfe der Rabbinen exemplifizierten *Geschichten*, den *Beiworten* Gottes (*epitheta divinae bonitatis*) werde dessen Heils-handeln gerade ersichtlich und damit aktual gültig und nachvollziehbar. Insofern können wir abschliessend und präzisierend zu dieser Stelle festhalten, dass Vermigli einen humanistisch-biblischen Zugang zur Bedeutungsvielfalt des Namens Gottes befolgt, diesen mit rabbinischen Quellen untermauert, aber konzis reformatorisch zuspitzt, ohne sich auf Spekulationen kabbalistischer oder auch namenstheologischer Art einzulassen, obwohl wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit damit rechnen können, dass ihm beide Traditionen vertraut gewesen sind.

3.1.1.1.5 Auslegung von 1Sam 19 und der *locus de prophetia*

Um die Exegese Vermiglis und seine theologische Kommentierung noch besser verstehen zu können, betrachten wir im Folgenden seine Auslegung des Schlusses von 1Sam 19, der berühmten Stelle prophetischer Ekstase, in die nicht nur David samt den restlichen Propheten gerät, sondern bekanntermassen auch Saul. Diese Stelle ist darum von Interesse, weil Vermigli klar zeigt, dass im exegetischen Prozess das Schriftverständnis zuerst klar gemacht werden muss und erst nachträglich allenfalls allegorisch-typologische Aussagen diesem nachgeschaltet werden könne. Diese haben jedoch eindeutig nicht einen Interpretationsprimat, sondern wie in geringerem Mass bereits bei den jüdischen Kommentatoren gezeigt, einen weiterführenden pädagogischen Nutzen. In jedem Fall beginnt er mit der biblisch-schriftlichen Realiebene. Den grösseren Bedeutungszusammenhang erläutert er sodann in einem nachgeschalteten und

ausgeführten Einzellocus *de prophetia*.⁸⁴⁵ Er bietet eine Vers-für-Vers-Auslegung, wobei er hier die ersten zwei Verse 19 und 20 zusammennimmt und anhand von Leitworten Gewichtungen vornimmt, die sich in den Marginalien widerspiegeln. Der erste Punkt ist die etwas überraschende Frage nach dem Asyl für Frevler anhand eines Querverweises aus Exodus 21,12f. Der zweite Punkt ist die heilige Gemeinschaft, die Samuel und die Propheten bilden, ungeachtet möglicher Missetaten der weiteren Teilnehmer, und das diese Gemeinschaft bildende Wort Gottes.⁸⁴⁶ Dieses hat eine Wirkung und Vermigli erläutert diese darauf in Bezug auf die von Saul gesandten weiteren Boten und auf diesen selbst. Martyr diskutiert also die Stelle insofern mit einem methodischen Rückgriff auf das aristotelische Organon⁸⁴⁷ und die Kategorienliste, als dass er nach der begrifflichen Klärung zuerst die Sache (Substanz) und anschliessend deren Qualität (Quantität), deren Relation und Tun beschreibt.⁸⁴⁸ Nur in einem kurzen Bezug streift Vermigli überhaupt den Bereich typologischer Auslegung, nämlich hinsichtlich des Begriffes der Nacktheit von Saul, deren wörtliches Verständnis ihm offenbar nicht behagt und das er theologisch etwas über-

⁸⁴⁵ *Samuelis*, Bl. 110r-113v

⁸⁴⁶ *Samuelis*, Bl. 110v: „[...] ita verbo Dei et prophetae ipsi loquentes afficiuntur et afficiunt alios, et illi item alios.“

⁸⁴⁷ JOHN PATRICK DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*. Leiden 1976 (SMRT 18), S. 19: „The adaption of Aristotelian philosophy to the needs of theology played a role in the development of Protestant scholasticism in the sixteenth and seventeenth centuries quite as fundamental as in the development of medieval Catholic scholasticism in the twelfth and thirteenth centuries. The development was easier, for the earlier scholasticism provided a model for the assimilation of Aristotle to the needs of Christian theology. The Aristotle adopted in Lutheran and Calvinist scholasticism was in large measure the Aristotle of the Paduan professors rather than of the medieval theologians. Martyr pioneered this assimilation.“

⁸⁴⁸ *Samuelis*, Bl. 110v, lauten die Marginalien: *An loc sacra sint asyla sceleratis? Sacrorum coetuum utilitas; Verbi Dei vis; Ministri Saulis prophetant; quo animo pergeret Saul; Exempla subitarum mutationum; quales vestes abierit; ephodi tria genera; Saul quomodo nudum dicatur; quomodo Deus variis rationibus suos liberet*

höhen zu müssen scheint.⁸⁴⁹ In Bezug auf die Deutung, ob denn nun beim Zusammentreffen mit Samuel ein Gespräch zustande komme oder nicht, resp. warum Gott in seiner Allmacht überhaupt diese prophetische Verzückung arrangiert, argumentiert Martyr in seiner Erklärung rein schriftimmanent: Auch an anderen Stellen hat Gott durch sein Handeln menschliche Konfliktsituationen zu entschärfen gewusst, darum lässt sich die prophetische Verzückung Sauls als Reaktion Gottes auf dessen Wut gegenüber David verstehen.⁸⁵⁰ Das ist aber bei weitem keine typologische Auslegung, sondern der Versuch, durch innere Bezüge einem Handlungsstrang Logik zuzuweisen, die in der Überlieferung offenbar gelitten hatte.

Der nachfolgende *locus de prophetia* führt das eben Gesagte im gleichen Stil weiter.⁸⁵¹ Auch hier bedient sich Vermigli der klassischen Kategorien,⁸⁵² definiert zu Beginn klar die *quaestionis distinctio*, Begriff und Vorkommen samt Unterschieden, die jeweiligen Formen der Prophetie sowie deren Wirkung.⁸⁵³ In über dreissig Unterscheidungsschritten mit zunehmendem Detail-

⁸⁴⁹ *Samuelis*, Bl. 110v-111r: „Quod autem scribitur in coe[tum] Saulem fuisse nudum, nihil est. Ita enim Michal quoque loquitur de Davide, cum posita veste Regia futaret, denudavit se, quasi unus ex scurris. Ita Saul cum abiecisset ornatum regium, videbatur quo // modo esse nudus. Nam alioqui nudum sedere et bacchari, rereptitii potius videtur esse, quam prophetae Domini. David ubi Saulem vidit advenisse, statim se coniecit in fugam. Saul autem diem integrum, et noctem pergit prophetando, ne quid Davidi esset in mora. Tanta est vis, et potentia Dei. Quare nihil est, cur impiorum principum tyrannidem extimescamus. Deus enim mille viis, et rationibus potest nos ab illis liberare.[...]“

⁸⁵⁰ *Samuelis*, Bl. 111r

⁸⁵¹ *Samuelis*, Bl. 111r-113r

⁸⁵² JOACHIMSEN, *Loci communes*, S. 61-63 mit dem Hinweis wieder auf Agricolas Dialektik.

⁸⁵³ *Samuelis*, Bl. 111r-113r: *quaestionis distinctio* – *de nomine prophetiae* – *causae prophetiae*, *materiae* – *prophetae a sacerdotibus quid different* – *forma prophetiae*, *prophetae et doctores quid different* – *quare nunc non tot sine prophetae ut olim* – *prophetae finis* – *efficiens causa et prophetae incitantur a bono et malo spiritu* – *cur permittit Deus ut mali vera praedicant* – *furor propheticus* – *origo prophetiae* – *prophetiae definitio* – *prophetarum gradus* – *oraculum* – *somnium et visio* – *prophetarum discrimina secundum tempora et mulieres prophetides* –

lierungsgrad differenziert Vermigli die mannigfaltigen Formen von Prophetie aus.⁸⁵⁴ Die systematischen Erklärungen sind sodann folgende: Der Prophet beschäftigt sich in und mit göttlichen Dingen (*causa materialis*) und unterscheidet sich vom Priester dadurch, dass dieser zwingend aus levitischem Stamm sein muss und sich mit gottesdienstlichen wie spezifisch priesterlichen Tätigkeiten beschäftigt, wohingegen der Prophet anderer Herkunft sein kann. Priester irren im weiteren häufig (!), Propheten, sofern sie wirklich solche sind, verkünden die Wahrheit (*distinctio, causa formalis*).⁸⁵⁵ Die Form der Prophetie ist diejenige der Offenbarung, Prophetie ist übernatürlich und ihr eignen keine natürlichen Begründungen. Dementsprechend ist das Ziel (*causa finalis*) ebenso überweltlich und kann nur in der den Gläubigen zukommenden ewigen Seligkeit liegen.⁸⁵⁶ Wirkursache (*causa efficiens*) der Prophetie ist stets der Geist Gottes, offenbar aber in zweierlei Hinsicht, *modo bonus et modo malus*, denn Gott bedient sich

quomodo mulieres prophetent cum prohibeantur loqui in Ecclesiae – prophetae nihil oraculis addant aut adimant – non patiantur se corrumpi gratia et muneribus – vitia concilient auctoritem doctrinae – quomodo boni prophetae a malis distinguantur – vates diaboli furebant – de sybillis – an deus suos prophetas rogat – an a deo afflati nesciant quid dicant – an nesciant quid agant – mali quandoque vera praedicant – Christi nomine omnes articulis fidei continentur – prophetiae probandae – prophetia gratis confertur – prophetia effecta – an prophetae certi sine de suis praedictionibus

⁸⁵⁴ In LC 1583, S. 7-12 findet sich der gleiche Locus, dort allerdings grafisch klarer unterteilt und systematisiert.

⁸⁵⁵ *Samuelis*, Bl. 111r: „Differt autem propheta a sacerdote, quod sacerdos non tantum hortari debeat, et docere, et consolari, verum etiam administrare sacra, quod propheta non potest. Deinde sacerdotes semper errant ex tribu Levitica: prophetae etiam ex aliis. Adhuc sacerdotes errare potuerunt, et errabant saepe: prophetae autem veri, quatenus quidem prophetae erant, non potuerunt errare.“ Wir hören die konfessionalistische Spitze, obwohl sich Martyr eines völlig traditionellen theologischen Begründungsschemas bedient. – Vgl. DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 107

⁸⁵⁶ *Samuelis*, Bl. 111v: „Finis prophetae est, ut Paulus ait, ad aedificationem, hoc est ut adducamur ad felicitatem sempiternam. At illo non percipitur humano iudicio, neque enim eam aut oculis vidit, aut auris audivit. Quare necesse est, ut abstrusiore ratione iudicetur a prophetis.“

der richtigen Prophetie wie der falschen⁸⁵⁷ und führt die Gläubigen zur Rettung, die Ungläubigen in die Verdammung.⁸⁵⁸ Damit legitimiert Martyr einerseits Gottes souveränes Handeln, gleichzeitig wird auch die (sehr beschränkte) Selbstverantwortlichkeit des Menschen analog zu den Prophetenworten in biblischer Tradition gewahrt, ohne einer *libertas arbitrii* das Wort zu reden, denn im Prinzip unterscheidet Vermigli einzig zwischen *pii* und *impii*, die einen sind von Gottes Geist geführt, die andern durch *spiritus diabolicus* verführt. Keinerlei Wort verliert er über die Frage, wie diese Unterscheidung zu Stande kommt, es ist völlig klar, dass nur Gottes Gnade den *homo pius* erwählt und ihm den Glauben schenkt. Allerdings stellt sich dann doch die innerweltliche Frage nach der Unterscheidbarkeit von richtiger und falscher Prophetie (*notae veritatis*), denn diese Erkenntnis lässt sich nicht wiederum in eine Zusatzoffenbarung verkleiden, will man nicht das Risiko des Schwärmertums auf sich nehmen. Auch hier fassen die von Vermigli gegebenen Merkmale auf der biblischen Tradition, lassen aber gleichzeitig einen äusserst aktuellen konfessionspolitischen Hintergrund erkennen: Nicht *äussere* Erscheinungsmerkmale lassen sich finden (wie Kleider oder Habitus, sic!), sondern die wahre Prophetie zeigt an *innern* Charakteristika, dass sie nicht zu Idolatrie und zu andern Göttern verführt.⁸⁵⁹ Weiter muss die innere Widerspruchsfreiheit der christlichen Botschaft gewährleistet sein, Verleugnungen oder grobe Verletzungen von Jesu Predigt lassen auf falsche oder Lügenprophetie schliessen, sie würde sich damit selbst untreu.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ *Samuelis*, Bl. 111v mit dem Hinweis auf Montanus, Maximilla und Priscilla – vgl. dazu RGG⁴ 5, Sp. 933, Sp. 1471-1473 –

⁸⁵⁸ *Samuelis*, Bl. 111v: „[...] quia Deus vult omnibus modis conservare veritatem ad consolationem piorum, et ad impiorum condemnationem.“

⁸⁵⁹ *Samuelis*, Bl. 112r: „Sed dices, cum sint prophetae alii boni, alii mali, qua nota distingui possunt isti ab illis? Non certe vestibus, aut habitu corporis. Aliae quaedam certiores notae sunt, quae nobis proponuntur in scripturis. Deus in Deuteronomio ait, ista duo esse certa argumenta boni prophetae, primum, si populum non abducat ad idololatriam, et alienos deos; deinde, si quicquid praedicat, certo eveniat. [...]“

⁸⁶⁰ *Samuelis*, Bl. 112v.: „Nemo, inquit [Paulus], potest dicere Dominum Iesum, nil in spiritu Dei; et nemo in Spiritu Dei loquens dicit anathema Iesum. Haec certa argumenta sunt

Es fällt dabei auf, wie konstant und beharrlich Vermigli dabei auf die Schrift alten wie neuen Testaments verweist und damit *stricto sensu* eigentlich gegenwärtiger Prophetie die Grundlage entzieht, resp. diese ausweitet hin zur evangelischen Predigt. Damit formuliert er aber nichts anderes neu als die gemeinreformierte Legitimation gegenüber dem vielfältigen, sowohl von altgläubiger wie von protestantischer Seite stammenden Vorwurf der Schwärmerei, also dem nicht schriftgemässen Auslegen von Gottes Wort oder, noch schlimmer, von antitrinitarischen oder anderen heterodoxen Gedanken. Wahre Prophetie, und damit letztlich auch die Auslegung, muss sich den innerbiblischen Kriterien von Wahrheit erweisen. Dazu dient bei diesem im Vergleich zu anderen theologischen Themenkreisen kleinen Locus der ganze Aufbau und die Kombination wissenschaftlicher, also aristotelisch-systematischer Kriterien mit biblischen Querverweisen. Nicht umsonst heisst es am Schluss der Abhandlung, wo Peter Martyr nochmals auf den Effekt wahrer Prophetie zu sprechen kommt, er damit aber eigentlich die Predigt und seine Studenten als Zuhörer meint:

„Nunc de effectis prophetiae dicemus paucis. Primum effectum est, aedificatio ecclesiae. Itaque Salomon ait [...]. Cum auferetur prophetia, dissipabitur populus et otio, atque ignavia dissolvetur. Prophetia enim populum continet in officio. Quare Paulus ait, Qui prophetat, loquitur doctrinam, adhortationem, consolationem. Quod si quando ordinarium ministerium, ut sit, officium non faciat, Deus extra ordinem excitat prophetas, qui res instaurent. Sed dubitari potest, an prophetae certo sciant, vera esse ea, quae praedicant. Certe. Alioqui enim quomodo potuisset Abrahamus inducere in animum, ut mactaret filium, nisi certus fuisset de iussu Dei? Certi ergo omnino sunt, quatenus quidem prophetae sunt. Id addo, quia, quatenus homines sunt, errare, et falli possunt. [...]“⁸⁶¹

prophetae et boni, et mali. Non tamen satis est confiteri verbis Dominum Iesum: oportet idem in vera fide fieri.“

⁸⁶¹ *Samuelis*, Bl. 113r – Vgl. dazu CALVIN in seinen *Homiliae 1Sam Cap 13-31* zur selben Stelle (CO 30, Sp. 329f.): „Praeterea videmus quale sit nostrum in quibusvis afflictionibus refugium, nempe Dei verbum, quae vera est et firmissima Dei filiorum armatura. Hinc fides, hinc aliae virtutes, spes, caritas, prudentia, patientia manant, quibus armati fortiter hostium nostrorum insultibus resistimus donec victoriam

Inhaltlich scheint sich Vermigli mit diesem Argumentationsmuster auf einer Begriffsebene zu befinden, die theologisch sehr an Zwinglis *De vera et falsa religione commentarius* erinnert.⁸⁶² Mehrere Punkte lassen sich dazu nennen: Einmal ist es die klare, anthropologisch fundierte Unterscheidung von Gott und Mensch, aufgezeigt am Beispiel der Prophetie, die klar macht, dass Menschen fehlbar sind und sich irren können, wohingegen Gottes prophetisches Wort nicht irren kann. Zweitens der Ursprung der Prophetie, der ganz allein bei Gott liegt und keinerlei Bezug zu anderen religiösen oder weltlichen Handlungen hat.

Wie bei Zwinglis Kommentar entsteht aus den beiden Sphären, bei Vermigli exemplifiziert am historischen Kontext der biblischen Überlieferung, bei Zwingli philosophisch am Begriff der Religion, ein Feld der gegenseitigen Ein-

reportemus.“ Calvin macht den Bezug zur Gegenwart evident. Auch, wenn er kurz darauf, die Propheten und Prophetenschüler kontroverstheologisch mit der altgläubigen Kirche vergleicht (a.a.O., Sp. 329f.): „[...] fuisse prophetarum scholas, in quibus formarentur qui deinde veram religionem docerent, puritatemque doctrinae retinerent. Neque enim aliquot tantum tempore prophetae in Naioth habitabant, sed ibi fixam sedem habebant. Porro non simpliciter prophetae fuisse dicuntur, sed prophetantes, ex quo apparet illos omne suum studium adhibuisse in divinae legis exercitatione, ut fideles doctores essent in populo. Quod vero quidam vocem illam *prophetae* accipiunt pro modulatore canticorum est ridiculum: nam non dubium est quin hac voce intelligentiae donum comprehendatur. Prophetarunt itaque, id est sese in legis doctrina exercuerunt: quam sibi ipsis applicarent, et discipulos erudirent. Quare prophetae hic vocantur ii qui sese in Dei lege exercebant: et prophetantes dicuntur, ut doceamur non inanes esse oportere honorum titulos, quemadmodum multi plerumque nomen servorum Dei inaniter mentiuntur. Sic vides in papatu ecclesiae praelatos, episcopos, pastores Dei nomine gloriari, quasi in medio ipsorum regnaret, catholicam ecclesiam, successionem apostolicam, et vicariatum Iesu Christi magnopere iactare, denique istiusmodi magnis titulis insignes esse; [...]“

⁸⁶² Vgl. MARTIN SALLMANN, *Zwischen Gott und Mensch: Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)*. Tübingen 1999, S. 112-124 zum Verständnis von *religio* in Zwinglis Schrift.

flussnahme. Ist, zumindest an dieser exegetischen Stelle, für Calvin in beinahe biblizistischer Weise das Wort der Heiligen Schrift wahr und Richtschnur,⁸⁶³ so lässt Vermigli einen hermeneutischen Prozess in Gang setzen, der mit methodischer Klarheit und in mehrfachen Durchgängen die Frage nach der wahren Prophezeiung und damit letztlich auch der wahren Auslegung der Schrift stellt. Insofern scheint er auch eine Nähe zu Zwinglis Doppelung von *religio* und *pietas* zu zeigen. Ist *religio* bei Zwingli der Begriff, der sich aus den beiden Ebenen von Gott und Mensch ergibt, dann ist *pietas* bei Gott und Mensch die entsprechende Reaktion, primär von Gott auf den Menschen zu, sekundär des Menschen entsprechende Reaktion auf Gott hin.⁸⁶⁴ Hier wäre mit Vermigli's Begriff der Prophetie ganz Gottes Handeln betont, absolut und über die Zeiten hinweg geltend. Gleichzeitig ist dieses Handeln Gottes innerhalb der biblischen Offenbarung dem Menschen verkündet, als *doctrina*, *adhortatio* und *consolatio*, was dem Begriff der *pietas* entspräche; aktual zusammengefasst im *ordinarium ministerium*, was schon durch den Begriff kaum überhörbar auf das Predigtamt hindeutet.

Ein letzte Bemerkung zu den vorgestellten Formen der Exegese: Praktisch die ganze kurze Textexegese wie m.E. vollumfänglich der *locus de prophetia* verzichten auf allegorische Typologien, mit Ausnahme der Glosse über Sauls Nacktheit. Nun können wir uns aufgrund dieser Textstelle kein abschliessendes Urteil zu Vermigli's Exegese erlauben, doch stellen wir provisorisch fest: Vermigli arbeitet exzessiv im Sinne einer ausgeführten und ausgefeilten Literalexegese mit nach heutigem Verständnis gepresstem *sensus historicus*, der mancherlei modernen Distanz zum Text missen lässt, aber nachvollziehbar und querverwiesen biblisch arbeitet. Er liefert indirekt anagogische wie auch elenchistische Deutungen, manche durchaus kontroverstheologischer Art, und spitzt seine Auslegung auch christologisch zu, ohne sich aber im grossen Stil allegorischer Konstrukte zu bedienen. Die Nähe zur Position Zwinglis, was dessen Ver-

⁸⁶³ Vgl. Anm. oben zu *Samuelis*, Bl. 113r

⁸⁶⁴ SALLMANN, *Zwischen Gott und Mensch*, S. 122-124

ständnis der Interaktion von Gott und Mensch, *religio* und *pietas* anbetrifft, lässt aufhorchen.⁸⁶⁵

⁸⁶⁵ Vgl. JIN YOUNG KIM, *The Exegetical Method and Message of Peter Martyr Vermigli's Commentary on Judges* (ThDiss). Ann Arbor (UMI) 2002, S. 149-154(-168) – JOHN L. THOMPSON, *The Survival of Allegorical Argumentation in Peter Martyr Vermigli's Old Testament Exegesis*. In: RICHARD A. MULLER / JOHN L. THOMPSON (Hg.), *Biblical Interpretation in the Era of Reformation*. Grand Rapids, 1996, 255-271 – FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli (1499-1562)*. In: DONALD K. MCKIM (Hg.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove 2007, S. 1005-1011, bes. S. 1007ff. – Jin Young Kim stellt die beiden sich widersprechenden Ansätze von Thompson und James vor und neigt dazu, in Vermiglis Kommentar zum Richterbuch die verwendete allegorische Interpretation festzustellen, wobei er allerdings ein äusserst weites Verständnis wählt und leider keine Originaltexte verwendet. Ich tendiere eher zu James' Position, sehe nur sehr wenige und wenn im textlichen wie semantischen Umfang sehr beschränkte Verwendungsstellen von Allegorien, hingegen eine sehr breite wie kreative, schriftbasierte Ausweitung der Auslegung *in sensu historico*.

3.1.1.1.6 An sit Deus author peccati?

Ich habe bislang nur wenig über die restlichen Loci theologici im Samuelkommentar gesprochen und es ist im Rahmen dieser kleinen Arbeit völlig unmöglich, auch nur annähernd in der gebotenen Ausführlichkeit und historischen wie theologischen Genauigkeit dieser Fülle an theologischen Überlegungen gerecht zu werden. Ein lockerer Überblick, die Betrachtung der möglicherweise wichtigsten Frage nach der Urheberchaft der Sünde sowie ein kleiner Ausblick auf eine Sonderfrage müssen hierbei genügen.⁸⁶⁶

Zusätzlich zu den Randmarginalien, die je nach Ausführlichkeit der behandelten Stelle durchaus im Rang von kleineren systematischen *loculi* stehen, finden sich zum ersten Buch Samuel die Loci *an deus sit author peccati*,⁸⁶⁷ *de curiositate*,⁸⁶⁸ *an rege delecto deus desierit regere populum: an perrexerit una cum regibus dominari: ut alius esset rex aspectabilis, alius qui videri non posset*,⁸⁶⁹ *an possint in ecclesia esse duo capita, unum visibile alterum invisibile*,⁸⁷⁰ *de providentia dei*,⁸⁷¹ *de satisfactione papistica*,⁸⁷² *quomodo hic Sauli dicatur, regnum eius fuisse stabiliendum in seculum, cum tamen iam ante tribui Iudae fuerit destinatum*,⁸⁷³ *deus quomodo poenitere dicatur*,⁸⁷⁴ *de singulari certamine sive duello*,⁸⁷⁵ *de prophetia*,⁸⁷⁶ *de veritate et mendacio*,⁸⁷⁷ *de polygamia*,⁸⁷⁸ *quis iste fuerit qui a maga*

⁸⁶⁶ Zum Hintergrund der Frage und zur Verwandtschaft mit Augustins Eingangsfrage aus *De libero arbitrio, utrum deus non sit auctor mali* vgl. WINRICH LÖHR, *Sündenlehre*. In: *Augustin Handbuch*, S. 498-506 – AUGUSTINUS, *Opera*, Bd. 9: *De Libero Arbitrio*. Paderborn 2006, S. 8f., 74 (74-125)

⁸⁶⁷ *Samuelis*, Bl. 19r-22v

⁸⁶⁸ *Samuelis*, Bl. 40r-40v

⁸⁶⁹ *Samuelis*, Bl. 48v-49r

⁸⁷⁰ *Samuelis*, Bl. 49r-51r

⁸⁷¹ *Samuelis*, Bl. 56r-59r

⁸⁷² *Samuelis*, Bl. 70v-71v

⁸⁷³ *Samuelis*, Bl. 75r-75v

⁸⁷⁴ *Samuelis*, Bl. 85v-87r

⁸⁷⁵ *Samuelis*, Bl. 102r-103v

⁸⁷⁶ *Samuelis*, Bl. 111r-113r

*muliere evocatus apparuit,*⁸⁷⁹ *an diabolus possit aparere, et scire futura, ac responsa dare*⁸⁸⁰ sowie die Frage *an liceat consulere diabolum, et eius opera uti.*⁸⁸¹ Zum zweiten Buch Samuelis lässt Vermigli folgende Fragen explizit behandeln: *de bello,*⁸⁸² *an excusatio davidis qua se purgat quod non animadvertat in Oabum, probari debeat [...],*⁸⁸³ *an moechus possit ducere moecham,*⁸⁸⁴ *de poenis adulterii,*⁸⁸⁵ *an sancti homines inferiores fuerint ethnicis, in ferendis rebus adversii, et cohibendis affectibus,*⁸⁸⁶ *de contumelia,*⁸⁸⁷ und *an deus sit author peccati.*⁸⁸⁸

Auch bei dieser nicht weiter kommentierten Aufstellung fällt auf, dass kaum eine Hierarchie zwischen den einzelnen Themen besteht und die Anordnung offenbar streng entlang der Exegese des Textes erfolgte. Zwar beanspruchen theologisch wichtige Fragen in der Regel grösseren Raum, zwingend ist dies aber nicht. Wie wir oben gesehen haben, kann Vermigli einen wichtigen Locus, wie ihn derjenige über die Prophetie m.E. darstellt, auf knapp vier Seiten behandeln, was unbedingt für seine didaktischen Fähigkeiten spricht.⁸⁸⁹

⁸⁷⁷ *Samuelis*, Bl. 120v-123r

⁸⁷⁸ *Samuelis*, Bl. 143r-147v

⁸⁷⁹ *Samuelis*, Bl. 160v-162v,

⁸⁸⁰ *Samuelis*, Bl. 162v-168v

⁸⁸¹ *Samuelis*, Bl. 168r-168v

⁸⁸² *Samuelis*, Bl. 190r-195r

⁸⁸³ *Samuelis*, Bl. 201r-203r

⁸⁸⁴ *Samuelis*, Bl. 235v-236v

⁸⁸⁵ *Samuelis*, Bl. 241r-246v

⁸⁸⁶ *Samuelis*, Bl. 255v-257v

⁸⁸⁷ *Samuelis*, Bl. 273v-275r

⁸⁸⁸ *Samuelis*, Bl. 275r-285v

⁸⁸⁹ Wie eingangs bemerkt, wurden die posthumen Editionen bis auf den Kommentar zur Nikomachischen Ethik und demjenigen zu den Königsbüchern nicht bearbeitet und befinden sich cum grano salis noch in der Form, wie sie Vermigli gehalten, resp. für den Druck vorbereitet hat. In der nach dem Vorbild der *Institutio* 1559 Calvins nachgestalteten Sammlung der Loci Communes befindet sich der Locus *De Prophetia* als Kapitel drei *classis primae* an prominenter Stelle, da die Prophetie qua Offenbarung zu den *principii*

Gewiss nicht zufällig thematisieren die erste und letzte Untersuchung dasselbe Thema. Die äussere Klammer bilden die Stellen 1Sam 2,11-36 mit der Schilderung der Bosheit der Söhne Elis und deren bei Jahwe beschlossenen Tod sowie der Thronfolgekonflikt um Absalom in 2Sam 16,15ff., welcher in 1Sam 17,14 mit dem von Gott beschlossenen Unheil über Absalom zum Höhepunkt gelangt. Bei beiden Stellen wird also explizit, resp. implizit auf die Rolle Gottes als Urheber des Bösen, resp. auf die durch ihn beschlossene Bestrafung hingewiesen. Stellen sich nach dem apodiktischen Urteil in 1Sam 2,25 kaum mehr Fragen, warum Gott das Böse zulässt, wenn die Aussage ernst genommen wird, dass Jahwe Gefallen daran findet, die Söhne Elis zu töten, so ist zumindest in 2Sam 16,15ff. der Ausgang noch nicht definitiv beschlossen und Absalom hätte trotz seiner charakterlichen Verfehlungen noch die Möglichkeit, auf den Rat Chuschais zu hören und von einem Waffengang gegen David abzu- sehen. Allein, wie dann kurz darauf zu hören ist, wird er sich weigern, und dahinter kommt ebenso Jahwe als Urheber der Verstockung zum Ausdruck.

Nicht nur die Frage nach der Theodizee scheint hier gestellt zu sein, sondern noch viel radikaler diejenige nach der prinzipiellen Urheberschaft des Bösen und damit auch nach der Genese des gefallen Menschen. Und darüber hinaus beschäftigt die Stelle, weil sie ein derart souveränes Gottesbild präsentiert, das in seiner schrecklichen Radikalität kaum überboten werden kann, intendiert es doch die völlige Unabhängigkeit und Unabänderlichkeit Gottes, dem in keiner Weise widersprochen werden kann. Weder die Ratschläge des bemühten Vaters Eli noch diejenigen Chuschais des Arkiters haben den geringsten Erfolg.

Exegetisch sind beide Stellen auch gegenwärtig eine Herausforderung, wenngleich weniger aus historischer, denn aus ebendieser theologischen Sicht. Entstehungsgeschichtlich werden sie derselben Schicht zugeschrieben und als Autor identifiziert man den Verfasser des Höfischen Erzählwerks über die frühe

cognoscendi theologiae gehört und damit zum Hauptblock der Lehre von der Schrift. – Vgl. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol 2, S. 161-182

Königszeit.⁸⁹⁰ Um der theologischen Brisanz näher zu rücken, ist es nötig, auf dieses Problem und auf Martyrs Beschäftigung damit näher einzugehen. Wie

⁸⁹⁰ WALTER DIETRICH, *Samuel*. Neukirchen 2005, S. 119f., S. 136-140, hier S. 140 (BKAT 8,1). Allerdings wirkt die exegetisch nicht zu beanstandende Erklärung Dietrichs zu Jahwes Todesbeschluss dann systematisch doch dürftig (a.a.O., S. 139): „Der Text führt uns vor eine der ‚dunklen Seiten‘ des biblischen Gottesbildes. [...] Es gilt ihnen standzuhalten, statt ihnen auszuweichen oder sie rasch mit den hellen Farben zu übermalen, die angeblich das Neue Testament bereithält. [...] Generell malen die biblischen Autoren Gott deshalb zuweilen in düsteren Farben, weil sie ihn bei der Weltwirklichkeit festhalten wollen – und zwar auch dort, wo diese undurchdringlich düster wirkt. Sie sind überzeugt, dass nichts, auch nicht das Schlimmste, sich ohne Gottes Wissen und gegen seinen Willen zutragen kann (Nähme man etwas anderes an, um auf Gott keinen Schatten fallen zu lassen, bliebe man mit der dann umso unerträglicheren Weltwirklichkeit allein). Dass die Eliden fallen werden, ist schlimm, doch es hat seinen Grund in ihrer Schuld und in Gottes Gerechtigkeit. Dass sie sich aus ihrer Schuld nicht lösen und damit ihren Tod festschreiben, ist fast noch schlimmer; doch auch hierfür muss die Ursache bei Gott gesucht werden, hätten sonst doch Menschen die Macht, sich Gott zu verschließen und ihn zu einer Reaktion zu zwingen. Ihr Schuldig-Werden und ihr Verharren in der Schuld [...] sind von Gott nicht *vorgesehen* [...]; sie sind aber *vorausgesehen*: im Sinne einer göttlichen *providentia*, deren Ziele weiter gesteckt sind, als der Planungs- und Handlungsradius von Menschen reicht. Gott wird mit und notfalls auch gegen Menschen seine Ziele erreichen. Diese behalten dabei sehr wohl ihre Handlungs- und auch Schuldzurechnungsfähigkeit. Gott ist – das deuten schon die in die Eliden-Geschichten eingestreuten Samuel-Passagen an, das werden aber auch die Samuelbücher insgesamt erweisen – nicht auf Negativaktionen gegen menschliche Negativfiguren fixiert, er hat vielmehr positive Pläne. Menschen können ihn nicht daran hindern, sie zu verwirklichen; sie können nur verhindern, dass er sie positiv in das Geschehen einbeziehen kann. [...]“ Offenbar bemüht sich Vf. redlich, die Souveränität Gottes einerseits zu respektieren, aber gleichzeitig auch, gewisse Residate zugeschriebener Attribute beibehalten zu können. Offenbar schreckt er vor einer vollkommenen Kontingenz Gottes dann doch zurück, obwohl er mit dem Begriff der Weltwirklichkeit letztlich einen Gegenbegriff zu Gott konstituiert. Ob das nicht konsequent doch in eine Lehre des bedingten Gotteswillen führt, einem Semipelagianismus das Wort redet und das *liberum arbitrium* lehrt, muss nicht hier entschieden werden. Es genügt m.E. die Problemanzeige und die Kenntnis, dass offenbar auch gegenwärtige Exegeten mit noch euphemistisch

John Patrick Donnelly gezeigt hat, taucht die Frage, ob Gott Urheber der Sünde sei, im weiteren Zusammenhang von Vermigli's Hamartiologie mehrfach und gleichsam als Leitthema auf.⁸⁹¹ Allerdings lässt sich Donnellys Verbindung des Samuelkommentars, resp. die prominente Stellung mit dem bekannten Streit um die Prädestination mit Theodor Bibliander historisch nicht lückenlos halten.⁸⁹² Vermigli hat in seinen gut sechs Zürcher Jahren alle 55 Kapitel der Samuelbücher sowie 33 Kapitel der insgesamt 55 der Königsbücher ausgelegt, insgesamt also 88 kommentierte Kapitel. Verteilt auf die sechs Jahre und ohne Einrechnung der Verzögerungen und Verschiebungen infolge Krankheiten oder Abwesenheit, ergäbe dies gut 14 Kapitel pro Jahr. Wir haben keine Anzeichen, dass Vermigli, resp. Simler und Wolf in der chronologischen Abfolge der Kommentare etwas geändert hätten. Darum ist davon auszugehen, dass Vermigli den ersten Locus über die Ursache der Sünde in 1Sam 19 nach gut einem Jahr, also spätestens im Herbst 1557 gehalten hat.⁸⁹³

Für den zweiten Teil am Ende von 2Sam 16 käme nach dieser Rechnung Sommer bis Herbst 1559 in Frage. Dies würde mit Bullingers Notiz im Dia-

„dunkle Seite Gottes“ genanntem Sachverhalt ihre Mühe haben. Gott Urheber des Bösen zu nennen ist ein zwar zutiefst häretischer, aber an der (biblischen) Geschichte abgelesenen nicht unvernünftiger Gedanke, gegen den es verständlicherweise zwei eigene Loci benötigte. – Vgl. dazu auch FRITZ STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel*. Zürich 1981, S. 32-34, S. 259-262 (=Zürcher Bibelkommentare, AT, Band 9)

⁸⁹¹ DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 116-123

⁸⁹² DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 117

⁸⁹³ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 215f. gibt an, dass ab Juni 1557 Bibliander sich nach Vermigli's Vortrag der Verwerfung Sauls gegenüber Martyr kritisch geäußert habe. Martyr habe dies in einem Brief an Calvin berichtet. Leider findet sich in diesem Zeitraum im Epistolarium Calvins kein solcher Hinweis. Es herrscht etliche historische Inkonsistenz in den Hinweisen und Anmerkungen auf S. 216. Auch übernimmt Schmidt ohne Angaben von Quellen die Legende des Axtstreits, die gem. JOACHIM STADTKE, *Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560*, in: Zwa 9, 1949, S. 544, erst 1733 das erste Mal belegt ist. NEUSER hat in HThDG, Band 2, S. 301, die historische Einordnung ohne Angaben von Quellen übernommen.

rium übereinstimmen, dass ab 1559, Bullinger meint wohl *gegen Ende 1559*, Theodor Bibliander, in seinen Vorlesungen Ausfälle gegenüber Vermigli geäußert habe.⁸⁹⁴ Damit wäre aber gezeigt, dass sich höchstens der zweite gleichlautende Artikel direkt auf Bibliander beziehen könnte und nicht der erste. Viel eher wahrscheinlich scheint mir, dass aber Vermigli auf das Problem nochmals zu sprechen kommt, weil es als theologisches aktuell war, innerhalb des Lektoriums diskutiert wurde und Bibliander seit über fünfzehn Jahren eine Sonderposition dazu eingenommen hatte.⁸⁹⁵ Verbunden mit dem System der

⁸⁹⁴ BULLINGER, *Diarium*, S. 64: „Anno praeterito et initio huius anni praestantiss. vir d. theod. Bibliander morosius coepit praelegere et vellicare.“

⁸⁹⁵ EGLI, *Analecta II*, S. 70-80, S. 123-129 – Das bedeutet also mit anderen Worten, dass sich die Entwicklung von Biblianders Universalismus unabhängig von der grossen Linie der reformierten Prädestinationslehre ereignet hat. Damit wäre aber letztlich, ohne den Zwist zwischen Biblianders und Vermigli grundsätzlich in Abrede zu stellen, die Frage aufgeworfen, ob die Fragen um Bibliander Entlassung anfangs 1560 überhaupt im engeren Sinne etwas mit Peter Martyr Vermigli zu tun hat, oder ob es sich nicht vielmehr um eine separate, wenngleich tragische doch zeittypische „Engführung“ im theologischen Denken Biblianders handelte. Doch letztlich handelt es sich eben um ein Problem der Biographie Biblianders und seiner Werke und Vermiglis. Darauf deuten als Indizien nicht nur Emil Eglis Hinweise, dass Bibliander schon seit den vierziger Jahren seine universalistischen Konzepte ausarbeitete, sondern auch die Studien Frank James III., dass Vermigli seine Vorstellungen der *Prädestinatio gemina* sicher bereits in seiner Oxforder Zeit entwickelt hatte. Damit hätten wir es aber zwar mit einer Koinzidenz zweier ähnlicher, aber konträr divergenten theologischen Entwicklungen zu tun, die aber in nuce miteinander nichts zu tun haben, ausser dass dann von Seiten Biblianders in den fünfziger Jahren offenbar ein Stein ins Rollen gebracht wurde, der sich letztlich gegen seinen eigenen Urheber richtete. – So als These deutlich *gegen* CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL, *Theodor Bibliander in seiner Zeit*. In: DIES. (Hg.), *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*. Zürich 2005, S. 19f. – Vgl. FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*. Oxford 1998, S. (62-) 89: „We have seen that Vermigli not only affirms *gemina praedestinatio* in both treatments of predestination, but that he does so in the same way and with essentially the same language. Conceptually and verbally, his early and late understandings of predestination were one.“ — Vgl. zum historischen Hintergrund JOA-

abwechselnden Übernahme der Lektionen und dem ausdrücklichen Hinweis, dass die Lehrer Bezug auf den vorhergehenden Stoff zu nehmen hatten, war ein Konflikt beinahe unvermeidlich. Dass Vermigli's zweiter Exkurs als Reaktion auf Biblianders Kritik zu sehen ist und nicht umgekehrt, geht auch aus der impliziten Nennung desselben gegen Ende der Abhandlung und unter der Marginalie *quomodo Deus velit omnes homines salvos fieri* hervor:⁸⁹⁶ Hier spricht er den *grammaticus Tiguri* direkt an und darunter kann niemand anders verstanden werden als Theodor Bibliander, der sich selbst immer als *grammaticus* bezeichnet hat.⁸⁹⁷ Martyr weist ihm spöttisch nach, dass er als Grammatiker die Texte kennen und damit wissen müsste, dass nirgends davon die Rede sei, dass Gott alle Menschen retten wolle.⁸⁹⁸ Das gehört aber nur insofern zu diesem Ab-

CHIM STAEDTKE, *Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560*. In: Zwa 9 (1949), S. 536–546. Staedtke wertet viele spätere Quellen aus und geht der absurden Hellebarden-Geschichte auf den Grund (a.a.O., S. 544f.). Allerdings meine ich, dass er selbst von den Quellen insofern getäuscht wird, als dass er unhinterfragt das Diktum von Biblianders Friedfertigkeit übernimmt (a.a.O., S. 542) und dann doch zum (üblichen) Fazit kommt (a.a.O., S. 546): „Nach dem historischen Sachverhalt muss gesagt werden, dass zu dem Beschluss vom 8. Februar [die Entlassung Biblianders durch den Rat aus Gesundheitsgründen, MB] der Prädestinationsstreit mit Vermigli geführt hat und nicht eine Krankheit Biblianders.“ Hier gälte es nachzuhaken und begründet zu vermuten: Zur Entlassung hat primär Biblianders Universalismus in der Prädestinationslehre geführt und zweitens seine mehrfachen Angriffe auf Vermigli, die von Seiten des Rates den bekannten Entscheid gegen Bibliander zur Folge hatten. Seinen restlichen akademischen Verdiensten ist es zuzurechnen, dass er, wie in der Literatur korrekt vermerkt, eine Pension erhielt.

⁸⁹⁶ *Samuelis*, Bl. 282r

⁸⁹⁷ EGLI, *Analecta II*, S. 71

⁸⁹⁸ Vgl. *Samuelis*, Bl. 282r. Die Stelle ist schon weitaus polemischer als der Locus zur Stelle im ersten Buch Samuel. Vermigli wehrt sich allerdings auch gegen *zwei* Seiten: Einmal gegenüber den *Libertini*, die das *librum arbitrium* und damit die Mitwirkung des Menschen lehren (Pighius?), andererseits gegen die Idee einer Allversöhnung nach Bibliander: „Ut si dicas, grammaticus est Tiguri, qui omnes grammaticam docet, is non dicit omnes vices, sed nullum esse qui grammaticam docetur, quem ille non doceat.“

schnitt, als damit unterstrichen ist, dass Vermiglis Auslegung nicht eine theologische Provokation Biblianders war, sondern Teil einer Präzisierung und Ausdifferenzierung eines Stoffes, der ohnehin Gegenstand der theologischen Diskussion war und damit unbeabsichtigte, resp. von Seiten Biblianders sehr wohl beabsichtigt.⁸⁹⁹ Damit wäre eine zureichende Erklärung für die Doppelung des Artikels gegeben, allerdings wird unten zu zeigen sein, dass sich in diesem Punkt im Kommentar zu den Königsbüchern eine weitere Verschärfung findet, die dann noch besser zum sich verschärfenden Konflikt mit Bibliander ab 1560 passt.

Zur inhaltlichen Struktur der Argumentation, die wiederum in klassisch scholastisch-aristotelischer Abfolge erfolgt: Martyr beginnt mit der These, dass Gott nicht die Sünde darbieten will, sondern dieselbe vielmehr hasst.⁹⁰⁰ Gleichwohl gibt es einige Schriftstellen, in denen sich Gott als Urheber der Sünde, resp. der Verstockung des pharaonischen Herzens zeigt.⁹⁰¹ Am Anfang des zweiten Durchgangs dieser Frage formuliert er thetisch ähnlich aber zugespitzt als *propositio qua definitur quaestio*: Gott ist nicht an sich und grundsätz-

Atque sic intelligit, illuminat omnem vernientem in hunc mundum: hoc est, quotquot illuminantur, ab hoc verbo illuminantur. Simpliciter autem ait, non est verum velle omnes homines salvos fieri.“ – Der gleiche Locus findet sich stark gekürzt in der deutschen Übersetzung von 1648. Auch das ist m.E. ein Anzeichen dafür, dass Vermiglis zweite Behandlung der Frage *An sit Deus author peccati* 80 Jahre später als Reaktion auf Biblianders Anschuldigungen nicht mehr die gleiche Relevanz hatten und darum bei geklärter Lage in Bezug auf die Prädestinationslehre weggestrichen wurde. Auch hier lässt sich *kontrafaktisch* und damit spekulativ erwägen, ob das auch der Fall gewesen wäre, wenn Vermigli den Zürcher Prädestinationsstreit initiiert hätte. Dann wäre zumindest zu vermuten gewesen, dass die Dokumente, die den Streit ausgelöst hätten, nicht einfach weggekürzt worden wären. – Vgl. [Peter Martyr Vermigli,] *Der Gekrönte David // Das ist Die Geschichte des zweiten Israelitischen Königs Davids* [...]. Zerbst 1648, S. 352-354

⁸⁹⁹ Unbeabsichtigt darum, weil von einer Absicht Vermiglis nun in beiden Loci nichts zu lesen ist.

⁹⁰⁰ *Samuelis*, Bl. 19r: „Primum, Deus perhibetur nolle, sed potius, odisse peccatum.“

⁹⁰¹ A.a.O., Bl. 19r: „Ex altero vero parte Deus praedicatur indurasse cor Pharaonis [...]“.“

lich der Urheber der Sünde, aber andererseits geschieht nichts in der Welt, auch nicht die Sünde selbst, was nicht seinem Willen, seiner Entscheidungsmacht und seiner Voraussicht entspricht.⁹⁰² Er beginnt sodann mit einer Definition der Sünde, die er als *privatio* markiert: Das Nichteinhalten des Gesetzes, die Abwesenheit der *vis boni* und grundsätzlich die Trennung von Gott.⁹⁰³ Diesen bestimmt er als *summum bonum*,⁹⁰⁴ dem der Mensch jedoch selten genug entspricht, obwohl Gott grundsätzlich in der Seele des Menschen, wie Augustinus sagt, darauf hin wirkt, dass das Gute entstünde.⁹⁰⁵ Das heisst, Gott unterhält und unterstützt grundsätzlich den Menschen hin zum Guten und unterhält damit auch das Fernbleiben der Sünde.⁹⁰⁶ Gleichwohl kann es sein, und die Schrift berichtet genügend davon, dass derselbe Gott dieses, letztlich im *peccatum originale* wurzelnde Tun der Sünde zeitweilig nicht mindert oder zurückhält. Denn es gilt nach Vermigli daran festzuhalten, dass Gott zwar das höchste Gute, nichtsdestotrotz aber gleichsam völlig frei und unabhängig ist.⁹⁰⁷

⁹⁰² *Samuelis*, Bl. 277r: „Istis iam positis propono quandam sententiam seu propositionem confirmandam, quae habet duas partes: nempe primam, Deum non esse per se et proprie causam peccati; alteram, nihil in mundo fieri, nec etiam peccata ipsa, praeter illius voluntatem et arbitrium seu providentiam.“ – Bl. 275r: „Deus non videtur vere ac recte dici posse causa peccati. Pulcherrima sententia est Augustinus in liber “ Bl. 275v: „[...] non ergo Deus est author peccati. Nec potest causa peccati poni Deus [...]“.“

⁹⁰³ *Samuelis*, Bl. 19r

⁹⁰⁴ *Samuelis*, Bl. 277r: „Deus est summum bonum, ideo ponemus eum ut habitum, privationem ergo per se et proprie non facit“

⁹⁰⁵ *Samuelis*, Bl. 276r: „Deus est primus actus, ut philosophie etiam norunt: nisi eo sustinente nullus actus potest esse. Pendet ergo peccatum a Deo ut a causa efficiente. Peccata sunt plerumque motus: motus ordinem habent, ut inferior a superiore pendeat: ergo causa peccati saltem quatenus motus est, dirigitur ad suum motorem.“

⁹⁰⁶ *Samuelis*, Bl. 19v: „Universa humani generis massa corrupta est in Adamo; es ea Deus aliquoas pro sua misericordia eruit, et si neminem inde liberaret, tamen crudelitatis accersiri non potest.“ – DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 119

⁹⁰⁷ *Samuelis*, Bl. 19v: „Id vero nobis oportet omnino constare, Deum cum suos electos gratia prosequitur id ex mera puraque misericordia facere et reprobos cum destituuntur, indignos fuisse quos gratis sua competeretur, cum in ipsis causa sit cur ita reiiciantur

Denn Vermigli definiert Gott als *actus purus*, der sich allerdings in effectis des Menschen bedient. Es ereignet sich eine etwas verwischte Überschneidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata*, die Martyr offenbar auch gar nicht präzise auseinanderhalten mag.⁹⁰⁸ So kann er beinahe nahtlos argumentativ hinzufügen, dass sich nichts ereignet, ohne Gottes Vorsehung und ohne sein Urteil.⁹⁰⁹ Demzufolge benutzt er zumindest von Zeit zu Zeit auch den Teufel und die Sünde, wenngleich sein oberstes Ziel das Gute ist und er in keiner Weise darum als Verursacher des Bösen und Schlechten gelten kann.⁹¹⁰ Offenbar ringt

ita ut nihil habeant quod possint iuste conqueri.“ – Zum Begriff des *summum bonum* und der Gleichsetzung mit Gott, resp. der Frage nach der Autorschaft der Sünde vgl. AUGUSTINUS, *De Libero Arbitrio*. In: DERS., *Opera* 9, hg. von Johannes Brachtendorf / Volker Henning Drecoll. Paderborn 2006, S. 256, 26ff.: „Quantum ergo bonum et quam vel ineffabiliter linguis omnibus vel ineffabiliter cogitationibus omnibus praedicandus et honorandus est creator omnium deus, sine cuius laude nec laudari possumus nec vituperari! “Non enim vituperari possumus quia in eo non manemus nisi quia magnum et summum et primum nostrum bonum est manere in illo. Unde autem hoc, nisi quia ille ineffabile bonum est? Quid ergo inveniri potest in nostris peccatis unde ille vituperetur, quando vituperatio peccatorum nostrorum nulla est nisi ille laudetur?“

⁹⁰⁸ Vgl. zur Unterscheidung der beiden *potentiae* DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 120f.: „Martyr admits that God in his *potentia absoluta* could cause the total action, but he is concerned about the real world of God’s *potentia ordinata*. God wills to work with creatures as co-agents. Hence neither God nor the creature are the total cause of the action.“ – RICHARD A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Band 3: *The Divine Essence and Attributes*. Grand Rapids, 2006², S. 524 vermutet, dass Calvin die Unterscheidung zwischen den *potentiae Dei* bewusst als scholastisch-nominalistisches Erbe zurückweist. Demgegenüber erscheint der Begriff bei Musculus (ebd.) und wird durch die Schulphilosophie vermittelt, obwohl teilweise die nominalistischen wie scholastischen Unterscheidungen verwischt und neu gruppiert werden. Zum Begriffsvorkommen v.a. bei Perkins und den Puritanern vgl. MULLER, a.a.O., S. 532-537

⁹⁰⁹ *Samuelis*, Bl. 277v: „Nihil accidit bonorum aut malorum temere, et sine providentia, sed omnia iudicio Dei accidunt.“

⁹¹⁰ *Samuelis*, Bl. 277v: „At dixeris, si hoc pacto Deus ut causa summa ad istas actiones concurrat, et mali eas tanquam causae proximae faciunt, idem opus Dei erit, diaboli, et hominum malorum. Hoc quidem non est inficiandum. Sed longe aliter a superiori causa

Martyr hier um die Ebenen der Verantwortlichkeit, verweist mehrfach auf Augustin, u.a. auf *De Civitate Dei*,⁹¹¹ und diskutiert die *gubernatio peccati*,⁹¹² also die Art und Weise, inwiefern Gott die Sünde lenkt oder sich ihrer bedient. Denn auch wenn Gott als oberstes Prinzip und Gut verstanden wird, die Schrift berichtet in erster Linie nicht in philosophischen Termini, sondern in einzelnen Fällen von Sündhaftigkeit des Menschen und Gottes Wirken oder Nicht-einwirken darüber.⁹¹³ Insofern scheint es zumindest, dass Vermigli scholastisch geschulte Argumentationsverfahren und die von ihm im Literalsinn zum Objekt genommene Schrift sich gegeneinander aufschieben. Nicht umsonst kehrt er im Argumentationsgang zurück zur Bestätigung von Gottes freiem Willen und dem von Gott in gewisser Weise halb abhängigen Willen des Menschen, der sich Gott insofern widersetzen kann, als dass Gott in *seinem* Willen diesen mit einschliesst.⁹¹⁴ Dies wiederum kann Martyr am ersten Menschen, Adam,

bona hoc opus proficiscitur, et alia ratione a proxima causa corrupta. Opus hoc ut est diaboli, et malorum hominum malum est. Malitiam trahit a praviatate diaboli, et malorum hominum, qui cum sint arbores malae, non possunt bonos fructus facere. Deus autem suprema causa optima, ut concurrat ad istas actiones, eas recte atque ordine facit.“

⁹¹¹ *Samuelis*, Bl. 278r

⁹¹² *Samuelis*, Bl. 20r-v; 278v

⁹¹³ Vgl. dazu DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 121 mit Verweis auf *Samuelis*, Bl. 280v in Anm. 72

⁹¹⁴ *Samuelis*, Bl. 279r: „Deum quandoque inclinare voluntas nostras, vel ad bonum vel ad malum. Quia si incident quae suggerit in bonos inclinatur ad bonum, sin incidunt in malos, inclinatur ad malum. Sic etiam intelligo quod [Augustinus] contra Iulianum scribit libro quinto capite tertio, Deum operari non tantum in corporibus hominum: sed etiam in animis. Sic accipio et quae Zwinglius piae memoriae, vir doctus et constans quandoque scripsit, divina providentia quandoque homines ad peccandum incitari, et actionem malam eandem a Deo et pravis hominibus proficisci: inde iuste, hinc iniuste. Sic intelligo loca scripturae, quibus Deus dicitur homines tradere in reprobum sensum incitare. Est permissionem quidem ibi, sed aliquid amplius efficacibus illis loquutionibus ostenditur. Permissionem et nos damus, nam si vellet Deus resistere, haec non fierent: permittit ergo. Sed sciendum est permissionem genus quoddam esse voluntatis: non est quidem efficiens voluntas, genus attamen est voluntatis. Nam ut Augustinus dicit, in

sozusagen *rückwärts* exemplifizieren, um jeglichem Supralapsarismus und damit jeder gezwungenen Eingebundenheit Gottes zu widersprechen: Adam war *per creationem* nicht sündig, sondern grundsätzlich von Gott begnadet. Warum dieser ihn allerdings nicht vor der Ursünde bewahrte, bleibt letztlich Gottes Geheimnis.⁹¹⁵ Die Frage bleibt eigenartig schwebend im Raum stehen, am Ende des Kommentars zu den Königsbüchern wird ihr Marytr nochmals nachgehen, unter geänderten, resp. radikalisierten Umständen. An dieser Stelle benötigt er zwar über drei Seiten zur Erklärung, doch das Ergebnis ernüchtert und erleichtert gleichermassen: *Quare Deus peccata non impediatur cum possit*,⁹¹⁶ formuliert er das Problem, um es gleich darauf in die scholastische Distinktion von *voluntas signi* und *voluntas effericax vel beneplaciti* (scheinbar) aufzulösen. Jedenfalls führt er didaktisch geschickt die Lösungsvariante der Scholastiker ein, „die ihm nicht ziemt nicht angenehm zu sein,“ und die im orthodoxen Protestantismus noch lange weiterleben wird:

Enchiridio ad Laurentium, Deus aut permittit volens aut invitus: non verte invitus, quia id esset cum tristitia, et potentiam se maiorem haberet, si volens permittit, permissio est genus quoddam voluntatis. Sed quaeris, si vult aliquot modo, quare prohibet? Vicissim quaerem, si omnino non vult, quomodo fit? Est enim invicta Dei voluntas. Paulus dicit, Voluntati eius quis resistet? Vult Deus et iuste vult, id quod vult, qui peccant, iniuste volunt, id quod volunt.“

⁹¹⁵ DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 121f. – *Samuelis*, Bl. 279v: „Potuisset quidem si voluisset Deus, tam absolutum condere, ut peccare non posset. Id declarat status beatorum. Sancti enim spiritus in coelestis patria, et nos cum ibi erimus, ita confirmabimur, ut peccare amplius non possimus. Alioqui plena felicitas non esset: coniuncta cum esset cum timore lapsus. Non tamen Adamo hoc praestitit, cumque sua praescientia noverit illum esse casurum, potuisset lapsum impedire, at noluit, sed voluit pati ut laberetur: et ex decreto aeterno remedium lapsus eius Christum habuit. Caetera de illo statu specialis explicare non possumus: quia eum perfecte cognitum non habemus.“

⁹¹⁶ *Samuelis*, Bl. 20v

„Primum autem profiteor mihi distinctionem illam non displicere, qua scholastici uti solent, cum statuunt, aliam esse voluntatem signi, aliam vero efficacem, vel ut alii scribunt, beneplaciti.“⁹¹⁷

Gemäss seiner *voluntas signi*, die in den Geboten, der Schrift und den Zeugnissen vorliegt, will Gott weder, dass Sünde und ihre Verwandten existieren, noch will er deren Konsequenzen.⁹¹⁸ Insofern ist Gott absolut auch nicht Urheber der Sünde zu nennen, sondern deren Gegenteil.⁹¹⁹ Doch gemäss der *voluntas efficax* ist er offenbar gezwungen, genötigt und will er tatsächlich *in contingentia* auch Urheber des Bösen sein, insofern dies so *in efficacia* notwendig oder folgerichtig ist.⁹²⁰ Es ist das Zeichen göttlicher Souveränität. Um die Verschiedenartigkeit der beiden Arten göttlichen Willens zu demonstrieren (und möglicherweise auch deren kontrafaktische Engführung, wenn nicht gar Spitzfindigkeit), zitiert er das Beispiel von Isaaks Opferung aus Genesis 22. Ganz offensichtlich haben wir es hier mit zwei Formen göttlichen Willens zu tun und es ist ebenso klar, dass *vordergründig* die *voluntas signi* die Opferung, also den Beweis der Treue Abrahams gegenüber Gott meint, und die *voluntas efficax* die göttliche Interzession derselben. Doch entgegen der Eingangs gestellten Grundfrage ist hier die *voluntas efficax* die Leben bewahrende und die nicht verwerfende.⁹²¹ Dass Vermigli hier gerade ein Beispiel *in extenso* diskutiert, das

⁹¹⁷ *Samuelis*, Bl. 20v – vgl. dazu DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 122

⁹¹⁸ MULLER, *Post Reformation Reformed Dogmatics*, Band 3, S. 437ff., 457ff., 471f.

⁹¹⁹ *Samuelis*, Bl. 20v: „Ea vero sita est in lege, mandatis, promissionibus, minis atque consillis. Ad hoc porro genus voluntatis illud pertinet, quod supra commemoravimus: Non Deus volens iniquitatem tu es: nec non illud, Odisti mendacium, et iniquitatem: et omnia ea testimonia ex quibus demonstrari potest, Deum nolle peccata.“

⁹²⁰ *Samuelis*, Bl. 21r: „Alter praeterea est Dei voluntas, quae potest, efficax, et beneplaciti dicitur, quae nulla vi superari et vinci potest, cum de illa scribatur, omnia quaecundque voluit, fecit. Et Paulsu de illa inquit: Voluntati eius quis potest resistere. Et profecto, si qui invite et nolente Deo posset fieri, debilis, et infirmus esset.“

⁹²¹ *Samuelis*, Bl. 21r: „Quia tamen Deus ex misericordia sua decreverat, eius poenitentiae ac lachrymis vitam in multos annos prorogare.“ – vgl. dazu die Schlussbemerkung zum ersten Locus in *Samuelis*, Bl. 22r-v: „Hoc praeterea loco notabimus malo exemplo

die klassische Sichtweise der beiden Arten göttlichen Willens zwar formal erfüllt, inhaltlich aber invertiert, kann nur als Ernstnehmen der schriftlich überlieferten Botschaft und als stete Korrektur der herkömmlichen Lehrmeinung am Text der heiligen Schrift verstanden werden.⁹²² Offenbar gibt es in Vermigli's Sicht doch einen entscheidenden Hierarchieunterschied innerhalb der *voluntates dei*, und er wehrt sich mit diesem Schriftbeweis wie mit analytischem Kommentar dagegen, in *scholasticis* einen Automatismus in dieser doch heiklen hamartologischen wie soteriologischen Frage anzunehmen. Dass er umgekehrt keinesfalls eine universalistische Engführung lehren will, sondern noch zu einer deutlichen härteren Sichtweise kommen wird, werden wir beim Kommentar zu den Königsbüchern sehen.⁹²³ Hierbei erstaunt es, dass Vermigli im ersten

filiorum Heli Samuelem non fuisse corruptum, et mirabimus ipsos Eli filios, cum fuissent eiusdem tribus cum Samuele ac erudirentur in eadem schola, eodemque praeceptore uterentur, evasisse adeo malos, et Samuelis dissimiles. Unde licet colligere, non quidem esse leve, bonum praeceptorem nancisci, et idcirco parentibus id cumprimis curae esse debere, ut suos liberos non nisi probis piisque praeceptoribus committant. Sed nisi Deus spiritu suo eos afficiat, curam praeceptorum vel parum vel nihil profuturam. Nam ut Paulus docuit, qui aut plantat aut rigat, nihil est, sed Deus est qui tribuit incrementum. Quare licet praeceptores et pii et docti contingerint, tamen adhuc parentum est Deum, sine cuius ope nihil potest absolui aut promoveri, ardentissimis vos orare, ut suis liberis adsit, eosque foveat, et perficiat. Eandem utique scholam, doctrinam eandem ac disciplinam, eundemque praeceptorem Petrus et Iudas habuerunt, quorum tamen ille praeclarissimus Ecclesiae minister, alter vero perfuga et proditor nequissimus evasine quare mirari desinamus iscrimen inter Samuelem ac filios Eli.”

⁹²² DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 122 versteht Vermigli zwar wörtlich richtig aber ohne die invertierende Spitze und Korrektur durch den Schriftbeweis aus Gen 22 zu berücksichtigen, wenn er schreibt: „God wills the life of the sinner and that he no perish with his *volutnas signi*, just as he wills that man keep the commandments and so forth. But the divine efficacious will does desire the death of the sinner. God is the potter who has made some pots for glory, some for ignominy. It ist the efficacious will that rules and governs man's wicked desires and sins and that give man over to his own perversity.“

⁹²³ *Samuelis*, Bl. 21r: „Haec porro ea voluntas est, qua Deus electos ad aeternam vitam praedestinat, quae ut nobis obscura est, ita cum sit potestissima labefactari non potest.“

Durchgang diese Fragen stärker am biblischen Text entlang diskutiert und auf Gott konzentriert, letztlich dies innerhalb der Gotteslehre abhandelt. Dabei wird er nicht müde, Gottes Souveränität zu unterstreichen⁹²⁴ und dabei stets die *voluntas signi* den einzelnen Fällen entgegen zu stellen, ohne aber universalistisch zu lehren. Im zweiten Teil wird der Ton schärfer und die Argumentation verschiebt sich auf die Rückweisung jedes *liberum arbitrium* des Menschen. Martyr verbindet die Fragestellung nach der Autorschaft des Bösen mit der soteriologischen Frage nach der Providenz, den erwählten und verworfenen Menschen. Am Schluss dieses zweiten Argumentationsdurchgangs formuliert er:

„Dico ego simplicem esse voluntatem Dei, sed varia obiecta, sunt electi quos vult salvos esse, sunt et reprobi, quos vult propter peccata puniri: sed ibi non sistendus est gradus, vult potentiam suam ostendere in eis. Universalem ergo facio providentiam, non obstante Damasceno [...]“⁹²⁵

Anschliessend lässt er geschickt einen Teil der Zusammenfassung aus dem ersten Kapitel aus Melanchthons *Loci* von 1521 über die Kräfte des Menschen folgen,⁹²⁶ worin Melanchthon nicht nur die philosophischen und scholastischen Argumente gegen den freien Willen anführt, sondern auch die Unbeherrschbarkeit der Affekte.⁹²⁷ Es kann nicht überhört werden, dass auch damit wieder Bibliander gemeint ist. Mit einer ganzen Reihe von Autoritäten beschliesst Martyr den Abschnitt, der einen ahnen lässt, wie heftig dieser Streit über die Prädestination geführt werden wird, wenn wir dessen Vorzeichen anhand dieses anderen *Locus* hier begegnet sind.⁹²⁸ Gott ist nicht die Ursache der

⁹²⁴ Vgl. die Marginalien *quatenus Deus non tantum permittat sed etiam velit peccatum* und *Pharao quomodo se induravit et a Deo induratus sit* in *Samuelis*, Bl. 21v

⁹²⁵ *Samuelis*, Bl. 282r

⁹²⁶ PHILIPP MELANCHTHON, *Loci Communes* 1521. Gütersloh 1993, S. 24-47, bes. 45-47.

⁹²⁷ MELANCHTHON, *Loci Communes* 1521, S. 44: „Si ad affectus referas voluntatem, nulla plane libertas est, etiam naturae iudicio.“

⁹²⁸ *Samuelis*, Bl. 285r: „Idem dicit Ambrosius [...] et saepe citatur ab Augustino, cor nostrum non esse in potestate nostra. Alii ab illis non dissentiant Zwinglius et Lutherus

Sünde, so die Schlusssage des zweiten Locus zu diesem Thema im Samuelkommentar, doch nichts geschieht auf der Welt ohne Gottes Vorherbestimmung:

„Dixi Deum proprie loquendo non esse causam peccati, nihilque fieri in mundo sive boni sive mali citra Dei providentiam. Quod si non assequutus sum scopum, dolet mihi. Si quis idoneis probationibus ostenderit hanc sententiam impiam, aut bonis moribus noxiam esse, paratus sum mutare. Verbosius autem haec dixi, quia res est magni momenti et saepe in sacris literis recurrit.“⁹²⁹

3.1.1.1.7 Die Hexenbefragung Sauls in En-Dor

Offenbar haben sich Textkommentierung und aktuelle Fragen und Themenkreise des Unterrichts am Lektorium gegenseitig beeinflusst. Diese Vermutung können wir anhand der Auslegung von Sauls Totenbefragung in En-Dor und des dazu gehörigen kürzeren Locus bestätigen.

Die Ausgangslage bildet die aussichtslose Situation Sauls, der trotz Verbot Hilfe in der illegitimen Praxis der Totenbeschwörung sucht.⁹³⁰ Während der Textkommentierung verweist Vermigli zuerst auf das in der Vulgata zu findende Wort *Pytho*, welches aus der griechischen und römischen Tradition stammt, und setzt dieses vergleichend in Beziehung zum hebräischen אִיּוֹב.⁹³¹ Da sich Hieronymus hier eines Wortes bedient, das zwar sinnkongruent, aber etymologisch mit dem Begriffsfeld der Schlange einen Sinninhalt liefert, der im Hebräischen so nicht gegeben ist, gerät Martyr in einen Erklärungsbedarf. Er deutet darum die hebräische Wurzel אִיּוֹב als onomatopoetisch verwandt mit *Pytho*. Damit eröffnet sich ihm anschliessend die Möglichkeit, schriftimmanent

reformatae religionis heroes, Oecolampadius, Bucerus, Calvinus. Possum et alios adducere, sed non suffragatoribus ago.“

⁹²⁹ *Samuelis*, Bl. 285r. Ob man aus diesen Worten bereits eine gewisse Ungeduld und Verbitterung heraushören kann?

⁹³⁰ STOLZ, *Samuel*, S. 172-174

⁹³¹ 1Sam 28,7 – vgl. *Samuelis*, Bl. 158r

einen Querverweise mit Gen 3,1ff. zur Schlange als *instrumentum diaboli* zu geben.⁹³² Typologisch zieht er sodann eine Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament und weist darauf hin, dass Gott Tote nicht wieder zurück schickt, wie am Beispiel Lazari zu erkennen ist, und dass in Christus eben Gott selbst und weder Frau noch Mann als Totenbeschwörer agiert.⁹³³ Daraus lässt sich entnehmen, dass in der Totenbeschwörerin von En-Dor letztlich der Teufel am Werk ist und sich Saul so selbst nochmals verurteilt, denn er ersetzt damit den lebendigen Gott durch einen *vicarius diaboli*.⁹³⁴ Dieser soweit exegetisch wie innerbiblisch relativ rasch geklärten Stelle lässt Vermigli nun eine Reihe von einzelnen Loci oder „Loculi“ nachfolgen: Zwei kürzere zu den Themen, wer denn diese *maga mulier* in En-Dor gewesen ist und ob es erlaubt sei, den Teufel zu befragen oder sich seiner Werke zu bedienen.⁹³⁵ Diese beiden Loculi sind relativ rasch erklärt: Vermigli erklärt, dass Samuel nicht wirklich wieder erstanden sei und dass auch nicht sein Leichnam erschienen ist, denn damit ist geklärt, dass es sich nicht um eine Totenauferstehung handelte.⁹³⁶ Die Frage bleibt, ob Samuels Seele erschien oder allenfalls ein täuschender Teufel oder aber nichts dergleichen.⁹³⁷ Vor allem für die Frage nach der Seele wendet Martyr nun etliche Zeilen auf, denn damit ist ja die Frage nach der Wesenheit der Seele nach dem Tod, nach etwelchen Unterschieden zwischen geretteten und verworfenen Seelen, ja letztlich überhaupt nach dem Leben nach

⁹³² *Samuelis*, Bl. 158r: „אֲנֹכִי vox Hebraica significat utrem: quod pythones strictis et compressis dentibus, aut ex ventre, tanquam et utre, aut ex pudendis partibus vocem redderent. [...] Ab initio enim audivit vocem serpentis: et adhuc diabolus videatur agnoscere instrumentum suum.“

⁹³³ *Samuelis*, Bl. 158r: „Nunc autem in Christo nec est masculus, neque foemina. Saul Deo viventi substituit diabolum vicarium, aut hominum mortuum. Tamen Deus nunquam quenquam remisit ad mortuos.“

⁹³⁴ Die begriffliche Spitze gegen den *vicarius Petri* ist nicht zu überhören.

⁹³⁵ *Quis iste fuerit quia maga muliere evocatus apparuit?* In: *Samuelis*, Bl. 160v-162v – *An liceat consulere diabolum et eius opera uti?* In: *Samuelis*, Bl. 168r-168v

⁹³⁶ *Samuelis*, Bl. 161r-v

⁹³⁷ *Samuelis*, Bl. 161r: „Videamus ergo, an fuerit animus Samuelis, an diabolus.“

dem Tod gestellt und dessen allfällige Verbindung zur irdischen Welt.⁹³⁸ Die Lösung ist nicht einfach, Vermigli bietet eine Reihe von Zeugen auf,⁹³⁹ kommt dann aber doch zum Schluss, dass es sich dabei um ein Gesicht oder ein Gespenst gehandelt haben muss.⁹⁴⁰ Damit bleibt Gottes Souveränität gewahrt, niemandem ausser Christus und Gott selbst gebührt die Macht, Tote zu auferwecken, und die Erscheinung muss demzufolge ganz eng mit der sündhaften Person Sauls in Verbindung stehen, der sich *malis artibus* bedient. Ob Vermigli dahinter den Teufel sieht, psychologisierend innerhalb der Person Sauls am Werk oder ausserhalb, oder welcher Kraft sich diese *bösen Künste* bedienen, bleibt eigenartig ungenannt. Das aber hatte m.E. mit einem grundsätzlich ungeklärten Verständnis der Geister bei den Reformatoren zu tun.

Der zweite kurze Loculus beschäftigt sich mit der Frage, ob es erlaubt sein soll, den Teufel und Dämonen zu befragen und mit deren Werken Umgang zu pflegen. Martyrs erste *Distinctio* erstaunt. Er schreibt, dass dieses nämlich zuerst erlaubt zu sein scheint, denn Gott selbst benutze die Werke der Teufel und Paulus berichte von satanischen Menschen. Allerdings fokussiert Martyr eher auf den Umgang mit solcherart Gestalten als auf den direkten Nutzen und erklärt er, dass doch von Fall zu Fall Dämonen im Namen Gottes Ein-

⁹³⁸ *Samuelis*, Bl. 161v: „Re enim vera, inquit [Augustinus], magna sunt discrimina locorum inter animas felices, et perditas: ideoque probat ex historia de Divite, et Lazaro.“

⁹³⁹ Vgl. *Samuelis*, Bl. 161r-162v

⁹⁴⁰ *Samuelis*, Bl. 162v: „Ego vero, ut aliquando dicam, quid ipse sentiam, his rationibus adducor, ut putem fuisse spectrum. Primum cum Deus Sauli respondere nollet, nec per prophetas, nec per sacerdotes, nec per somnia, non est credibile, eum voluisse responsa dare per mortuos, et praesertim cum id Lege diserte prohibuisset. Deinde id oportuit aut voluntate Dei fieri, aut vi artis. Voluntate Dei non potuis: quia prohibuit. Nec vi artis. Magae enim non habent potestatem in pios. Deinde oportuit Samuele maut sponte sua venisse, aut invitum. Non potuit sponte. Consensisse enim arti Magicae: invitum autem venisse dicere, indignum est. Scio istas rationes non ita firmas esse ut persuadere possint homini pertinaci. Sed tamen, si cogitemus, quid deceat Deum, quidque nos revocet a malis artibus, satis momenti habent. [...] Nec mirum. Scribitur fuisse tantum speciem, et phantasma. Verba illa sunt Isidori, sed ad finem additur, Augustinus.“

halt geboten werden müsse, z.B. im Rahmen der biblischen Exorzismen.⁹⁴¹ Doch das seien Einzelfälle, die es zwar noch zur Zeit der frühen Kirche gegeben habe, jetzt aber seien diese Zeiten vorbei.⁹⁴² Darum sei grundsätzlich der Umgang verboten, denn Teufel wie Dämonen suchen den Menschen stets von Gott wegzuführen, verleiten zum Götzendienst und wollen mit dem Menschen einen Pakt zum Verderben schliessen. Zudem gebe es keine Beispielgeschichte, wo auch nur ein solcher Kontakt ein gutes Ende genommen habe.⁹⁴³ Insofern scheint sich die Sache erledigt zu haben, notabene einzig durch schriftimmanente Verweise und anhand von Erklärungen *sensu historico* mit durchaus tropologischen und anagogischen Zügen. Mit zwölf Seiten Länge diskutiert Vermigli nun aber noch die Frage, ob denn überhaupt der Teufel die Zukunft wissen könne.⁹⁴⁴ Damit ist aber die Frage grundsätzlich nach dessen Existenz gestellt. Das wiederum war aber insbesondere bei den Reformatoren eine schwierige Frage. Denn im Unterschied zur altgläubigen Praxis, diesen widergöttlichen Figuren in einem hierarchischen theologischen System bestimmte Orte und Zwecke zuzuweisen, lehnten die Reformatoren mit ihrem Schrift- und Glaubensprinzip alle weiteren überweltlichen Entitäten grundsätzlich ab. Dieser theoretisch nüchterne Blick liess sich aber nicht einmal in der biblischen Geschichte

⁹⁴¹ *Samuelis*, Bl. 168r: „Utimur enim daemonibus aut ex autoritate, et praecepto, ut cum illis aliquid imperamus nomine Dei: aut ex commercio, societate, pacto, obsequio, precibus. Deus imperat diabolis: et Christus atque Apostoli iusserunt, ut exirent e corporibus obsessis.“

⁹⁴² *Samuelis*, Bl. 168r: „Erant quidem Exorcismi in Ecclesia: de quibus mentionem faciunt Irenaeus, Tertullinaus, Augustinus, Eusebius. Sed ea tum erant *χαρίσματα*: et durabant ad tempus, nunc ablata sunt.“

⁹⁴³ *Samuelis*, Bl. 168r: „Ex pacto autem aliquo, et commercio aliquid ab illis exigere, aut expectare non licet. Est enim idolatria. Nam diabolus nihil aliud quaerit, quam ut nos abducat a Deo, ad cultum suum. Huc etiam accedunt ritus, ceremoniae, sacrificia. Hoc pacto a Deo deficitur ad diabolum. Deinde, qui ita faciunt, peccant in seipsos. Nunquam enim legimus, harum atrium exitum fuisse bonum: cui rei miser Saulus nobis exemplo et documento esse potest.“

⁹⁴⁴ *Samuelis*, Bl. 162v-168r

durchhalten, geschweige denn in einer Gegenwart, die durchwegs mit numinösen Grössen rechnete.⁹⁴⁵ So stellt Vermigli eingangs dieses Locus fest:

„Iam videndum est, utrum diabolus apparere possit, et responsa dare. Magna semper quaestio fuit de daemonibus non tantum inter Ethnicos, sed etiam inter Christianos.“⁹⁴⁶

Mit Bezug auf die Peripatetiker, Augustinus und Hermes Trismegistos stellt er fest, dass offenbar Gott auch andere Götter geschaffen habe, schliesslich lege dies die Schrift auch so fest, und neben bösen Geistern gäbe es auch diejenigen, die Gott zudienen, Engel und *spiritus boni*.⁹⁴⁷ In einem weiteren Durchgang werden diese Geister und Dämonen nun verglichen und *substantialiter* in eins gesetzt.⁹⁴⁸ Im Folgenden unterscheidet Vermigli mit Bezug zur jüdischen wie antiken Geisterlehre verschieden Arten und Klassen⁹⁴⁹ und stellt dann die Frage, ob diese die Zukunft wissen könnten. Wäre dem so, käme er gewiss in Konflikt mit der Präsenz Gottes und dem Gottesbegriff überhaupt.

Nun gibt es aber Beispiele, wo Geister und Engel *das* tun und zu wissen scheinen, wie es auch Beispiele gäbe, in denen sich Gott (sic!) eines bösen Geistes bediene (wie beim Auszug aus ägypten).⁹⁵⁰ Gleichzeitig notiert er ausführlich, dass sich solche Geister oft irren würden, wohingegen gute Geister und

⁹⁴⁵ Vgl. PETER DINZELBACHER, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Band 2: *Hoch- und Spätmittelalter*. Paderborn 2000, S. 80ff., 159ff. (129-191) – ARNOLD ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, S. 148-159

⁹⁴⁶ *Samuelis*, Bl. 162v

⁹⁴⁷ *Samuelis*, Bl. 163r (*Testimonia scripturae quod sint daemones*): „Statuimus ergo ex sacris scripturis esse daemonas. [...] Christus ait, se vidisse satanam cadentem de coelo: et illum in veritate non stetisse. De bonis etiam spiritibus uno tantum verbo dicam. Sunt ministri Dei. Lex enim lata est, ut scribitur ad Galatas, ministerio angelorum. [...] Et Christus ait, Deum missurum esse angelos, qui colligant electos usque a cardinibus coeli. Nos ergo recte et vere statuimus, esse spiritus.“

⁹⁴⁸ *Samuelis*, Bl. 164r: „Et Christus ait, Spiritus carnem et ossa non habet. Daemones autem esse spiritus, apparet ex infinitis testimoniis scripturarum.“

⁹⁴⁹ *Samuelis*, Bl. 164r-v

⁹⁵⁰ *Samuelis*, Bl. 164v

Engel nicht irren.⁹⁵¹ Beide Formen von Wissen über die Zukunft entsprechen aber in etwa derjenigen Form von Wissen, die auch den Propheten eigen ist.⁹⁵² Es handelt sich nicht um eigenes Wissen, sondern, im zustimmenden, positiven Fall, um von Gott vermitteltes Wissen. Wo das Vorausgesagte der *voluntas Dei* entspricht, handelt es sich um von Gott initiiertes und in Gott begründetes Wissen, der Teufel und die Dämonen selbst wissen nichts.⁹⁵³ Nun wäre zwar das theologisch-ontologische Feld abgesteckt, da aber offenbar Menschen Dämonen erleben, muss geklärt werden, auf welche Weise diese Formen von Interaktionen zustande kommen. Auch hier bemüht sich Martyr wieder, Beispiele aus der Schrift wie v.a. aus den antiken Texten beizuziehen. Wir können gewiss von einer etwas pedantischen Erklärungsweise sprechen, würden wir nicht annehmen, dass in der Tat solche Fragen nicht nur das Volk, sondern eben auch die Pfarrer der Zürcher Kirche bewegt haben. Jedenfalls zielt Martyr in seinem Exkurs auf die Feststellung, dass mannigfaltigste Formen von Geisterbegegnungen berichtet werden und dass diese offenbar auch mit Menschen kommunizierten, Dinge wüssten und mitteilten, doch alles nur insofern ihnen von Gott selbst dazu die Macht gegeben sei.⁹⁵⁴

⁹⁵¹ *Samuelis*, Bl. 165r: „Boni autem Angeli idcirco non falluntur, quia semper omnia referunt ad voluntatem Dei.“

⁹⁵² *Samuelis*, Bl. 164v: „Et Augustinus de Cicitate Dei ait, eos ista praedicere, ut haberi possint pro prophetis.“

⁹⁵³ *Samuelis*, Bl. 165r: „Verum id dabolus non potuisset paevidere. Deus enim interdum conservat suos, interdum relinquit, ut morantiur.“

⁹⁵⁴ *Samuelis*, Bl. 166r (*Nilil possunt nisi quantum Deus velit*): „Diabolus tantum ea quaerit. Et tamen in illis ipsis nihil potest, nisi quantum Deus permittat. Non enim omnia potest pro libidine.“ – Schön ist die Darlegung, dass gewisse Engel und Dämonen tatsächliche Körper hätten, wie z.B. die Schlange Adams und Evas, aber auch die Engel, die Abrahams Zelt besuchten. Vermigli liefert eine interessante naturphilosophische Erklärung, vgl. *Samuelis*, Bl. 167r: „Spissant autem daemones, et condensant ista corpora ex cumpressione partium. Anam alioqui non possent videri aut tangi. Abraham vidit angelos, et lavit illorum pedes, et illi apposuit cibos, et illi etiam comederunt. Quidam tamen putant, eo non esse corpora, sed tantum imaginationes quasdam in animis

Nun wissen wir unter anderem von Ludwig Lavater (1527-1586), dass gerade im 16. Jahrhundert der Geisterglaube prominent war. Sein Buch der Gespensterdeutungen,⁹⁵⁵ das ungeheuer viel Material zusammenstellt und eine vorrationalistisch und gleichermassen biblizistischen Charakter aufweist, erlebte eine Reihe von Auflagen und Übersetzungen. Gleichzeitig hat auch Bullinger fleissig Wunder- und Vorzeichen sammeln lassen und verzeichnet.⁹⁵⁶ Dass sich demzufolge auch Vermigli diesem theologischen Thema annehmen würde, zumal sich mit der Geschichte von Sauls Totenbefragung eine derart prominente Stelle bietet, kann nicht erstaunen. Wir haben es also hierbei mit einem möglicherweise genuin protestantischen theologiegeschichtlichen Problem zu tun, also mit dem evangelischen Wunderglauben, der sich in gewisser Weise und im

hominum. Alii autem respondent, id non posse verum esse in universum: illos enim, quibus illuditur huiusmodi imaginibus, alienari a sensibus. Se ne id quidem certum est. Phrenetici enim ita luduntur saepe, quamvis sensibus uti possint. Timent enim, fugiunt, pavent, clamant. Alii dicunt, non esse phantasias, quod conspiciantur simul a magna hominum multitudine. Difficile autem esse simul imponere posse multi. Nam a tota familia Lothi, et Abrahami conspectus fuisse angelos. Sed sacrae literae sine ulla dubitatione probant, non esse istas tantum inandes imaginationes. Verus enim diabolus ingressus est in serpentem, ut Eum induceret in fraudem.“

⁹⁵⁵ LUDWIG LAVATER, *Von Gespánsten unghüren / fálén / und anderen wunderbaren dingen / so merteils wenn die menschen sterben sóllend / oder wenn sunst grosse sachen unnd enderungen vorhanden sind / bescháhend / kurtzer und einfaltiger bericht [...]*. Zürich (1569) 1578, S. 3: „Es wirt under anderem vil unnd mancherley von gleerten unnd ungleerten geredt unnd disputiert/ von den gespánsten und unghören oder spügnussen (wie man sy in anderen landen nennt) so den menschen zun zyren tags unnd nachts / uff wasser und land / in holtz unnd fäld erschynend: oder in den hüseren sich nit nur sáhen / sonder mit bochßlen / werchsen / schlahen / und in ander wåg dermassen hören lassend / daß vil übel darab erschráckend.“

⁹⁵⁶ FRANZ MAUELSHAGEN, „... die portenta et ostenta mines lieben Herren vnsers sáligen...“ *Nachlassstücke Bullingers im 13. Buch der Wickiana*. In: Zwa, 28, 2001, S. 73-117 – DERS., *Zwinglis Komet*. In: CAMPI E.A., *Der Nachfolger*. S. 37-41 – DERS., *Johann Jakob Wicks Wunderbücher. Reformierter Wunderglaube im Wandel der Geschichtsschreibung*. Diss phil. 1, Zürich 2000

konfessionellen Zeitalter differenziert zu Prodigien und Geistererscheinungen äussert, ja äussern muss. Hierzu waren insbesondere die Pfarrer herausgefordert. Philipp Wälchli hat uns dazu unlängst eine Zusammenstellung geliefert, die zeigt, wie auch Bullinger fallweise und durch die konfessionellen Spannungen herausgefordert auf Geistererscheinungen wie auch –provokationen von Seiten der Altgläubigen reagierte.⁹⁵⁷ Bullinger geht nachweisbar sogar in den Dekaden und am Rande in der *Confessio Helvetica* auf diesen Sachverhalt ein, wobei auffällt, dass Bullinger im Unterschied zu Vermigli, der sehr schriftbezogen und aus der überlieferten Literatur argumentiert, grundsätzlich aus theologischen Gründen erst die Existenz von Geistern und dergleichen in Abrede stellt, dann aber *qua phaenomene* wieder zulässt.⁹⁵⁸

Aus der Diskussion dieses kleinen Locus wird klar, dass sich Vermigli in seiner Auslegungstätigkeit offenbar auch aktuellen Fragen widmete und versuchte, diese in akademisch nahezu absoluter Vollständigkeit zu erörtern. Wir können an diesem Fallbeispiel erahnen, was die nachfolgende Generation mit dem Begriff der *eruditio* Vermigli meinte, die Fähigkeit der Vermittlung und die Kenntnisse der Quellen, die erst eine solche Darstellung ermöglichten. Dass er dabei theologisch durchaus schärfer, quellenbezogener und manchmal auch weiter dachte als z.B. Bullinger, können wir begründet vermuten; es müsste an anderer Stelle genauer ausgeführt werden. Jedenfalls scheint mir Martyrs Idee, das faktische Vorhandensein von geschilderten wie berichteten Geistererscheinungen letztlich ontologisch mit der Gottesfrage zu verbinden und wiederum mit den beiden *voluntates dei* argumentativ zu verknüpfen, eine gelungene akademische Leistung zu sein.⁹⁵⁹

⁹⁵⁷ Vgl. dazu PHILIPP WÄLCHLI, *Zürich und die Geister: Geisterglaube und Reformation*. In: CHRISTIAN MOSER / PETER OPITZ, *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus 1520-1650*. Leiden 2009, S.237-258

⁹⁵⁸ WÄLCHLI, *Zürich und die Geister*, S. 244ff.

⁹⁵⁹ Bullingers Position ist nachgerade ausschweifend: WÄLCHLI schildert, a.a.O., S. 237ff., dass er in seiner Jugendzeit quasi protorationalistisch argumentierte, dann aber, offenbar

3.1.1.1.8 Die weiteren Loci theologicici

Betrachten wir die weiteren Loci innerhalb des Samuelkommentars, so fällt auf, dass sich auch diese wie die bereits besprochenen Erörterungen eng am biblischen Text orientieren und gleichzeitige theologische Aktualität bezeugen. Es ist hier nicht möglich, diese zu beschreiben, jedoch können wir versuchen, uns zur Einordnung dieses Kommentars einen Überblick über diese zu verschaffen. Der Locus *an possint in ecclesia esse duo capita, unum visibile, alterum invisibile?* stellt die Frage nach der theologischen Legitimation des Papsttums.⁹⁶⁰ Mit dem Hinweis, dass wenn der Papst auch nur als ziviles Oberhaupt verstanden würde, dies sofort zu einem Konflikt entweder mit der unumschränkten Herrschaft Christi oder aber mit den von Christus eingesetzten Aposteln führt, weist er dieses historisch begründend zurück. Er bemüht keine Schriftzitate, sondern vergleicht die quaismonarchische Struktur des Papsttums einerseits theologisch mit dem Anspruch Christi, andererseits rein innerweltlich, sozusagen staats-theoretisch mit dem Modell der Senatorenrepublik Roms und der Athenischen Demokratie, die beide mit dem Anspruch Christi, Haupt der sichtbaren wie unsichtbaren Kirche zu sein, sich bestens vertragen würden. In eine ähnliche konfessionsdifferenzierende Richtung geht die Frage nach der *satisfactio papistica*.⁹⁶¹ Weniger die klare Ablehnung der altgläubigen Satisfaktionslehre ist dabei interessant, sondern die kurze Beschreibung des Satisfaktionsprozesses grundsätzlich und die Rolle, die dabei die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen spielt.⁹⁶² Diese Funktion der Kirche wird selbstredend überhaupt nicht in Zweifel gezogen, auch nicht die entscheidende Rolle des gespendeten Abendmahls nach vergewisserter Vergebung der Sünde, wie es

immer mehr geschilderte Erlebnisse akzeptierend, sogar in das Gegenteil kippen konnte und sich direkt vom Teufel getäuscht und angegriffen fühlte.

⁹⁶⁰ *Samuelis*, Bl. 49r-51r

⁹⁶¹ *Samuelis*, Bl. 70v-71v

⁹⁶² *Samuelis*, Bl. 71v

Sitte im Alten Testament (!) und in der alten Kirche war.⁹⁶³ Zur Gotteslehre wiederum gehört die kurze, aber in ihrer philologischen Doppeldeutigkeit raffinierte Erörterung zur Frage, auf welche Weise Gott Reue verursacht, resp. empfinden könne.⁹⁶⁴ Einerseits wird am Beispiel aus 1Sam 15 erklärt, dass es Gott reute, Saul zum König gemacht zu haben. Doch das ist theologisch heikel, als dass Gott absolut gedacht werden muss, weshalb an Gottes Stelle zu sagen ist:

„Ego sum Deus, et non mutor.“⁹⁶⁵

Andererseits wird in der Schrift immer wieder berichtet, dass es Gott reute, insofern er konstatierte, dass sich die Menschen nicht seinem Willen gemäss verhielten (Gen 6,6). Hierbei bringt Vermigli wiederum die Unterschei-

⁹⁶³ *Samuelis*, Bl. 71v: „Sacrificia autem illa [Ecclesiae papisticae] adumbrabant Christum, et homines ad illum solum remittebant. Sed dicent [papistae], hanc rationem satisfactionum semper fuisse in Ecclesia. Fateor. Et id unde fuerit, paucis dicam. Primus illis temporibus, si quis Ecclesiam offendisset, et aliquot designasset ex illis peccatis, de quibus Paulus ait, qui talia faciunt, non habent partem in regno Dei, is non ante recipiebatur ad communionem et societatem fidelium, quam satisfecisset Ecclesiae. Nam quia multi simulabant se resipuisse, et falso testabantur se odisse peccata, idcirco volebant certa signa edi poenitentiae, preces, ieiunia, lachrymas, eleemosynas: ut Ecclesia sciret, eos sincere, qtque ex animo agere. Interim fas erat illis interesse precibus, audire verbum Dei, et conciones. At cum ad communionem perventum esset, iuebantur exire foras. Post cum fidem fecissent suae poenitentiae, recipiebantur ab episcopo in gratiam, et admittebantur ad Eucharistiam. Haec fuit ratio satisfactionis apud patres. Apud istos autem omnia contra fiunt. Illi neminem recipiebant in gratiam sine signis poenitentiae. Isti vero prius absolvunt, post iubent satisfacere. Ita illa satisfaction nihil aliud erat, quam approbation sui apud Ecclesiam. [...] Sed id offendit [Augustinus], quod patres interdum aiunt, hoc pacto satisfieri Deo. Verum illi, cum hoc dicunt, non id volunt, compensari hoc pacto, quantum peccatum sit: des potius peccatorem se apoprobare Deo. Ut si quis offendat alium, et postea agnoscat peccatum suum, et illi sese offerat, alte dicet, sibi esse satisfactum. Nihil aliud sibi voluerunt patres, cum istis scriberent.“

⁹⁶⁴ *Samuelis*, Bl. 85v-86v

⁹⁶⁵ *Samuelis*, Bl. 85v

dung der beiden Ebenen innerhalb Gottes Willen zum Ausdruck. Dem absoluten Willen *qua voluntas signi aut Dei* steht die *mutatio hominis* gegenüber. Diese selbst ist auch in Gott gegründet, der auf den Menschen reagiert. Zwar unterstreicht Martyr, dass Gottes Gabe und Geschenk ohne Reue ist, doch hat der Mensch die Pflicht, den *signa Dei* zu entsprechen, die dem Menschen als Naturgesetz, moralisches Wissen oder *lex charitatis* gegeben sind. Damit ergibt sich aber für Vermigli, und das scheint mir interessant im Hinblick auf seine Funktion als Lehrer am Lektorium und die Aufgaben der Zürcher Pfarrer gegenüber der Obrigkeit, eine hermeneutische Messlatte auch gegenüber den jeweiligen Obrigkeiten. Ein doppelter Anspruch nämlich wäre an diese zu richten: dem geoffenbarten Willen Gottes zu entsprechen und die zitierte *lex charitatis* zu befolgen. Hinsichtlich der Obrigkeit wird Vermigli häufig als traditionell und diese stützend deklariert, nur in extremen Fällen findet er Widerstand dagegen gerechtfertigt.⁹⁶⁶ Hier jedoch, unter dem theologischen Stichwort der Reue, entsteht ein inhaltliches Korrektiv zu äusserlichen und mit traditionellen Modellen gestützten Vorstellungsweisen der Obrigkeit und deren Verpflichtungen. Vielleicht wurde die Sprengkraft von den Studierenden des Lektoriums nicht gleich wahrgenommen, doch in der damals jüngsten Vergangenheit der Zürcher Kirche, nach dem Erlebnis der integrierten Locarner, den Zerreißproben innerhalb der konfessionell gespaltenen Eidgenossenschaft und vor dem Hintergrund des sich verschärfenden Konflikts in Frankreich, den Rekatholisierungsbemühungen durch das Konzil und dem eigenen Erleben in England, konnte eine inhaltliche Kritik an der Obrigkeit kaum überhört werden.

⁹⁶⁶ GIULIO ORAZIO BRAVI, *Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 119-141

3.1.1.1.9 Auslegungsfragen: Allegorie oder *sensus historicus*?

Um die exegetische Arbeit Vermiglis einordnen zu können, ist es nötig, nochmals auf die eingangs skizzierte Frage zu seinen bevorzugten Auslegungsmethoden zurückzukehren. Auch diese Frage lässt sich selbstredend nicht abschliessend beantworten, jedoch ist es möglich, im Rückblick auf das bereits Gesagte und im nochmaligen Durchgang einer exegetischen Zentralstelle Vermiglis hermeneutisches Vorgehen beschreiben zu können.

Weiter oben habe ich bereits auf John Thompsons Ansatz hingewiesen, anhand von vier ausgewählten Stellen Vermiglis Verwendung und Gebrauch der allegorischen Deutung darzulegen.⁹⁶⁷ Allerdings zeigt sich bei Thompsons Argumentation die Schwierigkeit, dass die von ihm geschilderten Beispiele m.E. gerade weniger ein Beispiel für das Überleben der allegorischen Auslegung als für deren reformatorisch-christologische Transformation sind.⁹⁶⁸ Gerade im Samuelkommentar finden sich aber Stellen, die zentral und grundargumentativ, also wissenschaftstheoretisch gegen eine Verwendung der Allegorie als hermeneutischen Schlüssel Stellung beziehen. In 2Sam 7,7-17 (Natans Verheissung an

⁹⁶⁷ THOMPSON, *Allegorical Argumentation*, S. 255-271 – vgl. 3.2.1.1.6

⁹⁶⁸ THOMPSON, *Allegorical Argumentation*, S. 258-266 erläutert anhand von Gen 1,27 (*imago Dei*), Gen 21,14 (Hagar und Ismaels Verstossung), Gen 30,25-43 (Labans Schafe) und Ri 11,29-40 (Jiftachs Gelübde) Vermiglis Gebrauch der Allegorie. Dabei zieht er allerdings Beispiele bei, die allesamt zwar allegorische Anleihen machen, eigentlich aber stets christologische Zuspitzungen darstellen, mitunter sogar Vermigli in zwei Fällen verleiten, sich selbst von seiner eigenen Deutung wieder zu distanzieren. Man wird bei Thompson den Eindruck nicht los, er habe Vermiglis Genesiskommentar v.a. auf dem Hintergrund Zwinglis lesen wollen, um so Vermigli quasi des exegetischen Revisionismus bezichtigen zu können (S. 270). Dem entspräche sein Fazit, das er mit einem David Steinmetz-Zitat untermauert: „he [Vermigli] was more important to his generation as a mediator than as an innovator“ (S. 271). Damit begeht aber Thompson ein anachronistisches Sakrileg: Er sieht Zwinglis so definiertes Verständnis des *sensus historicus vel literalis* als absolut und erkennt, dass sich Vermigli mit anderem Hintergrund unter gewandelten Bedingungen den gleichen Stoffen zuwendet. Die Erläuterung, dass beide, Zwingli wie Vermigli, auf erasmianischem Hintergrund argumentierten, sagt in diesem Zusammenhang auch in Bezug auf das Allegorieverständnis nichts.

David) kritisiert er heftig die scheinbar vereinfachende Verwendung der Allegorie bei Stellen, die schwierig zu erklären sind.⁹⁶⁹ Und doch sind die richtig verwendeten, hermeneutisch auf Christus hinzielenden Allegorien nicht gänzlich unnütz. So kann er gleich darauf formulieren:

„Deus enim in hac historia voluit descibi nobis non minus, imo multo etiam magis, Christum Iesum servatorem nostrum, quam Solomonem. Neque tamen omnes in universum allegoriae sunt inutiles. Illae quidem, quae tantum excogitare sunt ab hominibus, quales sunt, quibus non infeliciter lusit interdum Origenes, non multum momenti ad probandum adferunt. Illae autem, quae perspicue proponuntur, aut explicantur in sacris literis, non possunt non esse firmare.“⁹⁷⁰

Perspicua propositio aut explicatio, das die Kriterien einer allegorischen Ergänzung, die nützlich sein kann. Damit unterstreicht Vermigli aber nur, was er in seiner Textauslegung an und für sich schon unternimmt, nämlich die sehr nahe, ja zeitweise im frühneuzeitlichen Sinn gar jede Distanz vermissen lassende Nähe zum Text. Dass er in diesem Sinn Paulus' eigene Allegorese zum Vorbild nimmt, kann nicht erstaunen.⁹⁷¹ Mehr aber, dass Vermigli offenbar an die Allegorie eine ähnliche, wenn nicht dieselbe Messlatte legt, die er an jede Auslegung richtet, dass diese selbst in sich schriftgemäss sein muss.⁹⁷² Gleichzeitig

⁹⁶⁹ *Samuelis*, Bl. 219r: „Scio esse, qui obiiciant, nos, quod non possimus satis commode aliter exponere, detorquere ad allegoriam. In ea autem nihil esse solidi argumenti. Ego vero respondeo, hanc rationem exponendi, quam sequimur hoc loco, non esse proprie allegoriam.“

⁹⁷⁰ *Samuelis*, Bl. 219r

⁹⁷¹ *Samuelis*, Bl. 219r: „Paulus enim ad Galathas ex eo, quod Abraham habuit duos filios, unum ex ancilla, alterum e libera, quae fatetur esse dicta per allegoriam, certum colligit argumentum. Et ex eo, quod scribitur, Ionam fuisse triduum in ventre piscis, Christus verto ostendit, se futurum tres dies in corde terrae. Itaque ea, quae scribuntur de Solomone, conveniunt in Christum. Christus enim est Solomon: imo vero plus quam Solomon. Et author epistolae ad hebraeos sequutus est hanc rationem, ut quae hic narrantur de Solomone, multa ex illis transferret ad Christum. Hoc ergo genus allegoriae non est inutile.“

⁹⁷² Vgl. TRE 30, S. 483ff., art. *Schriftauslegung*

muss aber offenbar ein innerer hermeneutischer Bedarf bestehen, eine Notwendigkeit, entweder offensichtliche Unverständlichkeiten oder aber christologische Präzisierungen zuzulassen, resp. diese beizuziehen. Denn Vermigli tritt reformatorisch grundsätzlich ja dafür ein, dass der Schrift der Vorrang gelassen werden soll und sie nur dann typologisch erweitert werden soll, wenn sich Erweiterungen im Textverständnis ausdrängen oder aber eine christologische Deutung ganz neue Verständnisbezüge liefert.⁹⁷³ Im erwähnten Beispiel zeigt das Vermigli anhand der Natanschen Prophezeiung über das Davidische Grossreich. Diese kann ein Leser zwar direkt und verständlich auf Salomo beziehen. Der gleiche Leser weiss aber, dass die Natansche Weissagung so nicht vollständig erfüllt werden wird, oder aber dass die Ankündigung nicht wörtlich gemeint wäre, was aber der Vorannahme und Texttreue widersprechen würde.

Die typologische Ausweitung auf Christus eröffnet aber einen zusätzlichen Verständnishorizont, beansprucht dabei aber gerade keinen hermeneutischen Absolutheitsanspruch, denn die Prophezeiung ist an und für sich eben verständlich. Der Zuwachs an Verständnis ergibt sich aus der direkt auf Christus und dessen Geltungshorizont, resp. dessen eigene Verwandtschaftlinie mit David. Mit Recht kann man dabei aber fragen, ob es sich überhaupt noch um eine im eigentlichen Sinn Allegorie zu nennende Auslegungspraxis handelt, oder ob diese Art von christologischer Typologie nicht genuiner Teil der reformatorischen Auslegung nach dem *sensus literalis aut historicus* ist, wie das

⁹⁷³ Als Beispiel dafür gibt Vermigli Ps 72, 8 an: Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. Mit Bezug auf 2Sam 7,12 (*Samuelis*, Bl. 219r): „Quare in hac historia, quaecunque convenire possunt in personam Solomis, illi maxime sunt tribuenda. At si quae sunt, quae multa sunt, quae ab illo facta non sint, nec omnia fieri potuerint, ea multo tutius, et melius accommodanda sunt ad Christum. Tamen quod in Psalmo septuagesimo secundo scribitur, Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad fines orbis terrarum, in Christo quidem vera sunt, nam ille ad ultimos usque fines orbis terrarum propagavit Ecclesiam, et regnum suum: nullo autem modo in Solomone. Ut ergo duplex est semen Abrahami, et duplex Israel, ita est etiam duplex Solomon.“

Frank James unterstrichen hat⁹⁷⁴ und wie es Emidio Campi in der Studie zu Vermiglis Genesiskommentar herausgehoben hat, dass es das Ziel Vermiglis Exegese war, die alttestamentlichen Texte durch hermeneutische Aktualisierung und den Erweis theologischer Relevanz verstehbar und mittels kirchlicher Vermittlung durch die Pfarrer lehrbar zu machen.⁹⁷⁵ Das aber ist eine Zielsetzung, die m.E. in gegenwärtigen Untersuchungen noch zu kurz gekommen ist.⁹⁷⁶

⁹⁷⁴ So FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli (1499-1562)*. In: DONALD K. MCKIM (Hg.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Downers, 1998, S. 257-258 – MARVIN ANDERSON, *Pietro Martire Vermigli on the Scope and Clarity of Scripture*. In: ThZ 30, 1974, S. 86-94. Anderson unterstreicht die methodische Weite Vermiglis, indem er formuliert (a.a.O., S. 89): „The scope of scripture includes theology, philosophy, and grammatical analysis. Those who recall Luhter’s dictum that at Wittenberg Aristotle is everywhere heading for a fall, may be surprised to learn that in Martyr’s view, scholastic method aids the scholar to set forth his views in a plain way.” Und kurz darauf in Bezug auf Verständlichkeit und Klarheit seiner Kommentare im Unterschied zu Calvins Denkwegen (a.a.O., S. 89f.): „The clarity of Martyr’s biblical writing was noted by his opponents. Cornelius Schulting, a Catholic writer, in 1602 contrasted Martyr to Calvin: ‘In Martyr’s *Commen Places* there is great perspicuity of diction. In Calvin’s *Institutes* as well as in his biblical commentaries, though industrious and studious, it seems that a tortuous serpent deceives and conceals from the reader the form which meanders so much that he sees only the tail which he can scarcely hold on to.’“ – Vgl. JOEL E. KOK, *Heinrich Bullinger’s Exegetical Method: The Model for Calvin?* In: MULLER / THOMPSON, *Biblical Interpretation*, S. 241-254

⁹⁷⁵ CAMPI, *Genesis Commentary: Interpreting Creation*. In: KIRBY (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 209-229

⁹⁷⁶ JIN YOUNG KIM, *The Exegetical Method and Message of Peter Martyr Vermigli’s Commentary on Judges* (ThDiss). Ann Arbor (UMI) 2002, S. 149-168. Leider führt Kim die Verwendung von Allegorien durch Martyr über die bloße Notifikation hinaus nicht weiter aus. Insbesondere fehlt ein Schluss, der über die konträren Vermutungen von James und Thompson hinaus geht. Kim verwendet im Weiteren nur englischsprachige Literatur und keine Originaltexte, was den Zugang zur Materie offenbar erschwert haben dürfte.

3.1.1.2 Der Kommentar zu den Königsbüchern 1566

3.1.1.2.1 Umfang und Vorwort zu *Melachim*

Vermigli's letzter Kommentar, über dessen zweite Hälfte er 1562 verstarb, umfasst in der Erstausgabe vom März 1566 ganze 902 Seiten und erschien wie vordem die Zürcher Editionen bei der Offizin Forschauer.⁹⁷⁷ Allerdings geht Martyr's Kommentar nur bis Blatt 282r oder 2Kön 11. Die verbleibenden 26 Kapitel wurden durch Johannes Wolf (1521-1572) beige-steuert, der auch die Edition besorgt hatte.⁹⁷⁸ Vermigli's Kommentar umfasst also die 22 Kapitel des ersten und die 11 des zweiten Königsbuches, was einen ungefähren Beginn der Auslegung des ersten Königsbuches im Frühjahr 1560 wahrscheinlich macht. Dies bedeutet, dass der Beginn in etwa mit der Auseinandersetzung mit Theodor Bibliander zusammenfällt und Vermigli's Aufenthalt am Religionsgespräch in Poissy im Spätsommer / Herbst 1561 sich als Zäsur in der zweiten Hälfte des ersten Königsbuches bemerkbar machen könnte.⁹⁷⁹ Was im Weiteren auffällt,

⁹⁷⁷ PETER MARTYR VERMIGLI, *Melachim id est, Regum Lirbi Duo posteriores cum Commentariis* [...]. Zürich 1566. – BibPMV, S. 82-91 – Vgl. KRÜGER, *Peter Martyr Vermigli Hermeneutik*, S. 225-240

⁹⁷⁸ Zu Johannes Wolf, vgl. HBL 7, S. 583, Nr. a) 4., „Windeggstamm“ (mit falschem Todesjahr) – RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 256 (Lit.)

⁹⁷⁹ Vgl. *Melachim*, Bl. 144v-152v zu 1Kön 18: hierbei fallen einige Vokabeln auf, die mit etwas Interpretationsspielraum auf das Religionsgespräch von Poissy ex eventu hindeuten könnten: Einmal benutzt Martyr mehrfach (Bl. 144v, 147v) die Begriffe *colloquium* und *concilium* (2Kön 18,19 formuliert in der Vulgata *congrega*). Sodann bezeichnet er den Wettstreit Elias mit den Baalspropheten als *in causa religionis congregandi Concilium* (Bl. 147v). Weiter fällt auf, dass dem Verhältnis von Obrigkeit (im Text König Achab) und Religion viel Platz eingeräumt wird (Bl. 146v-147r), ausdrücklich die Worte *magistratus* und *res publica* verwendet werden. Letztlich lässt sich die *seditio seu turbatio* (Bl. 145v-147r) zwischen Elias Anhängern und denjenigen der Baalsdienern zwanglos auf die zwischen den Alt- und Neugläubigen übertragen, wie es Martyr selbst tut (Bl. 145v): „Et quia res haec magna est, et cognitio eius plurimum commodat hisce temporibus, quibus Papistae aiunt nos esse perturbatores Ecclesiae, ac seditionis autores, nosque vicissim regerimus, ab illis haec mala orta esse, operae pretium erit, ut causa possit diiudicari, de

ist die im Vergleich zu der von Simler edierten Ausgabe des Kommentars zu den Samulebüchern die deutlich geringere Anzahl theologischer Loci. Zwar verzeichnet Wolf diese in einem eigenen Register, deren doch thematisch grundsätzlich andere Gewichtung erstaunt. Nun müssen wir zwar davon ausgehen, dass Simlers Ordnung von Vermiglis theologischen Exkursen durchaus von einer gewisse Eigenmächtigkeit des Herausgebers zeugt, doch umgekehrt können wir den dargelegten Kommentartexten nicht entnehmen, dass Simler stark in diese eingegriffen hätte. Seine Leistung bestand in der Edition der Manuskripte, den Marginalien und womöglich deren thematischer Untergliederung nach Titeln. Genau dies aber tat Wolf nicht im gleichen Mass. Darum finden sich die wichtigen Passagen z.B. über die Prädestination gar nicht als eigene Erörterungen im dazugehörigen Verzeichnis. Dies erschwert sowohl die Lektüre wie auch die Verwendung von Vermiglis Kommentar zu den Königsbüchern.⁹⁸⁰

Zu den von Vermigli verwendeten Quellen muss nicht mehr dasselbe gesagt werden wie zu den Samuelbüchern. Thomas Krüger hat das an geeigneter Stelle für den Kommentar zu den Königsbüchern im Bezug auf die rabbinischen Autoren schon getan.⁹⁸¹ Auch was die philosophischen wie altkirchlichen Autoren angeht, scheint Vermigli nicht gross anders verfahren zu sein als im vorangegangenen Werk. Hingegen fällt schon beim Durchblättern des Bandes als Vermutung auf, ist dass die chistologisch-typologischen Ausführungen länger erscheinen. Möglicherweise hängt das mit der anfangs des Kapitels erwähnten

Turbatione vel seditione aliquid in medium afferre“ Gewiss, er zitiert hier einen „gemeinaltgläubigen“ Vorwurf konfessionalistischer Rhetorik. Doch macht es Sinn, diesen 1561 platziert zu sehen, nicht bloss das Colloquium Possiacum fand statt, auch die Einladung zur Sessio tertia des Tridentiner Konzils war durch Papst Pius IV. seit dem 29. Nov. 1560 ausgegangen. Wie dem auch sei, beweisbar ist diese Zäsur hier nicht, vorstellbar schon. – Vgl. WEISS, *Katholische Reform*, S. 51

⁹⁸⁰ Gleichermassen wäre auch das wieder ein Grund, mittels einer wissenschaftlichen Ausgabe seine Kommentarwerke zugänglich zu machen.

⁹⁸¹ KRÜGER, *Peter Martyr Vermiglis Hermeneutik*, S. 232-235

und vermuteten Radikalisierung innerhalb des Lektoriums zusammen, möglicherweise lässt es sich auch aus der thematisch anderen Grundstruktur der beiden Bücher erklären: Thema ist nicht mehr der Aufstieg des von Gott erwählten Königs David (nach der problematischen Existenz des ersten von Samuel gesalbten Sauls) und damit die Frage der Entsprechung des Menschen zum göttlichen Willen, sondern die Verfallsgeschichte zweier Reiche, die Trennung zwischen Juda und Israel nach Salomos paradigmatischer Führung. Diese Trennungsgeschichte suggeriert von vornherein in konfessionalistisch-historischer Perspektive ein Thema, dessen sich Vermigli wie auch der Herausgeber bewusst waren, die Trennung zwischen altgläubiger und neugläubiger Kirche und die Frage nach wahrer und falscher Religion. Genau das bringt Rudolf Gwalther zum Ausdruck in seinem Gedicht unter dem Titel *Argumentum et usus historiae regum Israelis et Iuda*.⁹⁸² Die ersten Zeilen können gar nicht anders gelesen werden als eine Replik auf das Papstum und damit die Legitimation der eigenen Kirche. Wenn Gwalther das Gedicht erst 1565 verfasst hat, und dagegen spricht auch unter Annahme eines längere Aktualität bietenden und darum später datierten Druckes von 1566 nichts, dann können wir davon ausgehen, dass sowohl er wie auch Wolf die am 13. November 1564 erlassene Bulle Pius IV. *Iniunctum nobis*, besser bekannt unter dem Namen *Professio fidei*

⁹⁸² *Melachim*, [ohne Blattnummer, wäre **6r]: „Argumentum et usus historiae regum Israelis et Iuda. // Scinditur infaelix fatali scismate regnum, // Hinc cariae Regum perpetuaeque vices. // Corrupti mores populi, vatunque labores, // Et scelerum poenae, bella cruenta, fames. // Caeca superstitio, venalia iura, tyrannis, // Atque libido vagans, luxu, avaritia. // Occisi multo divini sanguine vates, // Et contempta Dei numina sancta patris. // Exitium regno miserabile utrique dederunt, // Sic vitiis periit gens populosa suis. // Corruit Israel, mox urbs pugnacis Iudae, // Cum templo infaelix facta ruina iacet. // Salva tamen semper victrix Ecclesia mansit, // Perpetuo aeterni tuta favore Dei. // Atque suo venit promissus tempore Christus, // Integer ex casta virgine factus homo. // Discite iustitiam Reges, Christumque vereri, // Illius et facili subdite colla iugo. // Discite cultores Christi, non ulla timere, // Quae vobis reges dira pericla struunt. // Vivit adhuc Christus, viat, regnabit et usque, // Nec, quos asseruit, deseruisse potest.“

Tridentina, selbstredend kannten.⁹⁸³ Nach Jahrzehnten der immer kleiner werdenden Hoffnung, die Glaubensspaltung der Christenheit mittels Religionsgesprächen doch noch verhindern oder aufgetretene Brüche allenfalls durch gewagte Konstruktionen wieder überbrücken zu können, zementierte die *Professio fidei Tridentina*⁹⁸⁴ das längst Unabwendbare, doch in einem kämpferischen Ton, der die Protestanten wohl ahnen liess, dass das eigentliche Zeitalter des Konfessionalismus erst begonnen hatte.⁹⁸⁵ *Iniunctum nobis* wurde etwas mehr als ein halbes Jahr nach der Konstitution *Dominici gregis custodiae* erlassen, welche definitiv den Index der verbotenen Bücher in Kraft setzte und durch welche die Verbreitung neugläubiger Literatur in altgläubigem Gebiet lebensgefährlich wurde.⁹⁸⁶ Unter diesen Umständen wird Gwalthers Distichon durchsichtig, sein Vokabular verständlich. Er spricht über das israelitische Nordreich, meint aber Rom, wenn er von korrupten Sitten und käuflichem Recht spricht, von grausamen Kriegshändeln und frevelhaftem Verhalten, von Aberglauben, Begierde, Luxus und Ausschweifung, vom vielfach vergossenem Blut der Profeten und von der Ignoranz gegenüber den Zeichen Gottvaters. Einzig die Kirche wird

⁹⁸³ WEISS, *Katholische Reform*, S. 53-55 – Denzinger, S. 587-589 (Acta 1862-1870) – MCCULLOCH, *Reformation*, S. 405-408

⁹⁸⁴ Die Einschätzung von WEISS, *Katholische Glaubensreform*, S. 54 ist historisch gemildert und gelinde gesagt verharmlosend, was den Selbstanspruch der *Professio fidei Tridentina* angeht: „Neben der Geistlichkeit wurden auch die Hochschulen und Doktoranden auf diesen Eid verpflichtet. Damit waren die katholischen Glaubenslehren bekenntnismässig festgeschrieben. Die *Professio fidei Tridentina* verstand sich ebenso wie die protestantischen Bekenntnisschriften als Fortsetzung, Erweiterung und Spezifizierung der in die Antike zurückreichenden christlichen Glaubensbekenntnisse.“

⁹⁸⁵ Dogmatisiert wurden darin die *traditiones ecclesiae* insbesondere hinsichtlich der Auslegung der Schrift, die Siebenzahl der Sakramente, die altgläubige Lehre über die Rechtfertigung und dasselbige Eucharistieverständnis, das Fegefeuer, die Verehrung der Bilder Christi, Mariens wie der Heiligen, der Ablass wie der Primatus Petri, sowie *in globo* alle bisherigen Konzilien, womit faktisch deren Infallibilität festgeschrieben wurde. – Denzinger, S. 588f. (Acta 1863-1870)

⁹⁸⁶ Denzinger, S. 584-587 (Acta 1851-1861)

Siegerin bleiben, Gwalther benutzt da eine raffinierte Konstruktion und wechselt kunstvoll zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zu welcher Christus zu seiner Zeit geschickt werden wird.⁹⁸⁷ Dass eine derart pointierte Einleitung samt Distichon von zwei der führenden Zürcher Theologen seinen Anhalt am eigentlichen Text und Inhalt des Kommentarbandes hat, leuchtet ein. Ich wende mich darum im Folgenden einem der wesentlichen strittigen Punkte zwischen Alt- und Neugläubigen zu, dem Vorwurf an die Adresse der Protestanten, Schismatiker und damit Sezessionisten, ja Zerstörer der Einheit der abendländischen Christenheit zu sein.

Zwei weitere Punkte hebt Wolf in seinem Vorwort hervor, die zu erwähnen lohnenswert scheinen: Es ist das einmal die Rolle der Geschichte weltlicher, aber vor allem sakraler Art, die richtig verstanden und nach den tauglichen Quellen verfolgt und ausgelegt Gottes Wirken in der Welt verstehbar machen soll.⁹⁸⁸ Wolf definiert einen eigentlich geschichtstheologischen Zweck, wenn er formuliert:

„In personarum, dictorum et factorum: quaeque in his fuissent occasiones et efficientes causae, quis item adhibuitus in agendo modus, ideo exquirendum et ponderandum duxi: ut historiae sacrae et oraculorum dei veritas eluceret: ut satanae simul ac dei instrumenta apparerent: ut in hominibus piis fides et industria, in malis astus et improbitas cernerentur. In explicandis rebus iis, quae vel ex naturae explicatione, quam appellant Physicam, vel ex moecharum simul ac liberalium artium fontibus, vel ex virorum principum et poporum institutis ac moribus assumptae sunt, ideo nonnihil operae posuit ut appareret, quomodo Theologiae tanquam dominae, scientiae catere famulentur: quantoque rectius de scripura sacra

⁹⁸⁷ Vgl. dazu in der Anm. oben den Text Gwalthers

⁹⁸⁸ *Melachim*, Bl. *2v: „Id enim Martyr etiam ipse studuit ut explicaret, quo ordine et artificio rota sit historia constructa ac concinnata: quid quaque eius parte contineatur: quam vim et arcanam significationem verba authoris habeant: quae ex his fidei vitaeque documenta capiantur. Ideoque ab eo cumulatissime praestitum tam exacta vocum ac rerum obscuriorum enodatio, quam totius operis summa ac partitio, singulorum capitum periochae et partitiones artificiose, theses, hypotheses, loci communes, digressiones, ostendunt.“

dici posit, quod Eustathius⁹⁸⁹ de Homero scripsit, esse quasi quendam scientiarum omnium Oceanum, ex quo promanent, qtau in quem recurrant omnia flumina.“

Ganz eindeutig soll die Geschichte im Gesamten hier als Vorbild und Abbild der Wirksamkeit Gottes dienen. Damit folgen Wolf und vor ihm Martyr dem humanistischen Geschichtskonzept, das von Cicero übernommen, von Francesco Petrarca (1304-1374) weiter ausgeführt und dann von Jean Bodin (1529/30-1596) in seinem *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* 1566 differenziert und wie im eben zitierten Abschnitt auf alle Ebenen der Geschichte und des privaten wie öffentlichen, religiösen und profanen Lebens ausgedehnt wird.⁹⁹⁰ Letztlich wird, indem die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel erzählt und kommentiert wird, die absolute Geschichte Gottes erzählt. Einem vormodernen Biblizismus der Schriftauslegung folgt geschichtsphilosophisch ein entsprechendes Subjekt-Objekt-Verhältnis. Der erzählende Historiker oder Kommentator ist gänzlich der Gnade Gottes oder seinem Objekt untertan, entdeckt aber gerade dadurch diesen in der Geschichte und paradoxerweise über die Geschichte hinaus in seiner Gegenwart. Nur so ist es hermeneutisch zu erklären, das sich Peter Martyr und weitere zeitgenössische Kommentatoren überhaupt einbilden konnten, aus dem Studium und der Auslegung der Schrift

⁹⁸⁹ Der Bezug scheint unklar: Bei späteren Rhetoren wird häufig ein griechischer Rhetor Eustathios aus dem 4. / 5. Jhdt. n. Chr. zitiert, der einen Kommentar zu Hermogenes verfasst haben und in der neuplatonischen Schule Porphyrios‘ gestanden haben soll. Alternativ dazu wäre der Neuplatoniker Eustathios aus Pergamon (4. Jhdt. nach Chr.) zu nennen. Für beide käme der wohl indirekt überlieferte Homerkommentar in Frage. Vgl. *Neue Pauly*, art. *Eustathios*. – Eher unwahrscheinlich: Eustathios, Vertreter der orthodoxen Position auf dem Konzil von Nicaea und Gegner der Arianer wie des Origenes, verfasste die erhalten gebliebene Schrift *De engastrimytho* (über die Totenbeschwörerin von Endor), in welcher er gegen die falsche Verwendung der Allegorie bei Origenes auftritt. – Vgl. BBKL 1, Sp. 1570 – RGG⁴ 2, Sp. 1680f.

⁹⁹⁰ ULRICH MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*. München 1991, S. 44-66

Legitimation für die gegenwärtigen theologischen wie religionspolitischen Fragestellungen zu erhalten.⁹⁹¹

Mit diesem in gewisser Hinsicht beispielhaften Zweckgedanken, welchen Martyr traditionellerweise in der Geschichte sieht, hängt der zweite im Vorwort zusätzlich erwähnte Punkt zusammen, der in sich auch wieder an den beiden Königsbüchern exemplifiziert wird. Es handelt sich um den Bereich der Obrigkeit, deren Aufgabe und Zweck sowie in Bezug auf die Religion und die Kirche die gemeinsamen und unterschiedlichen Sphären.⁹⁹² Wie bereits an anderer Stelle gesehen, benutzt Martyr auch hierbei ein scholastisches Argumentationsschema, definiert zuerst den Zweck der Obrigkeit⁹⁹³ und ihre histori-

⁹⁹¹ ULRICH MUHLACK, *Geschichtswissenschaft*, S. 74: „Die christlich-theologische Geschichtswissenschaft ist durch ihre Zwecksetzung unverrückbar auf eine derartige Regelung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses festgelegt. Der Historiker, der die Allmacht Gottes und die Nichtigkeit des Menschen lehrt, über die irdische Realität hinaus auf religiöse Transzendenz zielt, hat eine von Gott geschaffene und geoffenbarte Geschichte zum Gegenstand. Dass die Erkenntnis dieses Objekts reinste Abbildung sein muss, dass sie die Vorstellung einer selbsttätigen Erkenntnishandlung des Historikers absolut nicht vertragen kann, versteht sich von selbst. Otto von Freising (-1112-1158) bekennt in seiner Chronik, dass er, der aus sich von selbst nichts wisse, alles, was er sage, der Gnade Gottes verdanke: ‚ipsius gratiae, quidquid dicimus, que per nos nihil scimus, ascribentes ceptum opus prosequamur.‘ [...] Die humanistische und die aufklärerische Geschichtswissenschaft zweifeln die Berechtigung dieser ihnen überkommenen objektivistisch-realistischen Erkenntnistheorie nicht an. Dass vielmehr die didaktisch-pragmatische Geschichtsauffassung zunächst einmal im Objektivismus ihr genaues erkenntnistheoretisches Pendant hat, wird schon durch das antike Geschichtsdenken belegt.“

⁹⁹² *Melachim*, Bl. *4

⁹⁹³ *Melachim*, Bl. *4: „Ex his potest intelligi regem esse magistratum divinitus creatum et institutum, ut unus, vel per se, vel per eos quos habet a consiliis, quorumque utitur opera, quaecunque ad regnum pertinent res piae, prudenter, legitime, fortiter gerat et administret, et tam ad dei gloriam, quam ad salutem sibi creditorum hominum deducat.“

schen Ausprägungen, um sodann deren *causa principalis*⁹⁹⁴ und ihre *materia seu obiectio* darzulegen.⁹⁹⁵ Sodann gehört, neben den üblichen Pflichten der Obrigkeit, die *cura religionis* zu den obersten und wichtigsten Aufgaben, sowohl des Königs wie jedweder Obrigkeit.⁹⁹⁶ Dass Johannes Wolf diese Punkte bereits im Vorwort aufgreift und gleichsam summarisch behandelt, zeigt den legitimatorischen wie exemplarischen Charakter, welcher diesem Kommentar über die Königsbücher auch eignet. Es geht darum, anhand der positiven wie negativen Geschichte des israelitischen Königtums ein prototypisches Modell sowohl der (christlichen) Obrigkeit, wie auch des Volkes Gottes, also der (richtigen) Kirche zu entwickeln. Was das Verhältnis der äusseren zur inneren, resp. der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche angeht und die Frage, inwieweit zuständig und wie beschaffen die Obrigkeit hinsichtlich der Sache der Kirche sein soll, verweise ich auf den späteren Exkurs über Vermiglis Verständnis der Obrigkeit.

⁹⁹⁴ *Melachim*, Bl. [*5r]: „Regna autem divinitus existere, id est evidenti indicio, quod illa a deo augeri, ut Solomonis: a deo scindi, ut idem est in Iudaeum et Israelium scissum: per deum transferri ab alio ad alium [...]“

⁹⁹⁵ *Melachim*, Bl. [*5r]: „Ab origine vero et efficiente regni causa progressu principi statim eius oculis obicit sese materia, in qua gubernationis eius labor omnis versabit: nempe totius regni partes, seu eorum, quos ei deus regendos tradidit, ordines. Quorum consideratione discet, earum, quas in his terries dues charissimas ac preciosissimas habet, rerum curam ac conservationem sibi creditam ac commendatam.“

⁹⁹⁶ *Melachim*, Bl. [*5v]: „Eorum igitur ipsorum, quibus solet publicas res gerendas commendare, alios adhibebit ad religionem, alios ad capienda de communibus rebus consilia, alios ad iurisdictionem, alios ad curam rei militaris. [...] in rebus, quae mandantur, primum locum religionis administratione tenes. Ac quoniam in hoc potissimum omnis eius cardo vertitur, ut primum quem habere et colere Dei loco velis, deinquo cultus genere placeat eundem prosequi, fixa stet animo sentential: certe prima cura principis erit, ut et ab eorum, qui revera dii non sunt, adoratione et cultu prohibeat suos, et Iehovam, qui vere est Deus, et omnis boni fons et origo, suis maxime commendet: proxima, ut profligatis hominum arte ingenioque, inventis ac superstitionis religionum formis, ea, quam deus ipse praescriperit, sola servetur ac retineatur.“

3.1.1.2.2 Der Vorwurf der Kirchenspaltung

Zu diesem legitimatorischen wie prototypisierenden Zweck dient ein langer (erweiterter) Exkurs, den Vermigli nach der Auslegung von 1Kön 12 und der Darstellung der Reichsteilung Israels folgen lässt. Dieser Exkurs steht unter dem Doppeltitel *An Evangelici sint schismatici quod se alienaverint a Papistis?* und beginnt mit der später nicht weiter abgegrenzten Definition *De schismate*.⁹⁹⁷ Allerdings unterteilt er seine Erörterung wiederum in drei Schritte. Zuerst will Martyr darlegen, dass die Trennung von der altgläubigen Kirche rechtmässig und zweitens notwendig erfolgt sei. Drittens will er darlegen, dass eine eigentliche Kirchenspaltung gar nicht stattgefunden, sondern man sich vielmehr der richtigen, wahren Kirche wieder angenähert, also dieselbige wiederentdeckt habe.

Es ist unzweifelhaft klar, dass die Protestanten gute Gründe für eine Sektion und deren Rechtmässigkeit anführen können:⁹⁹⁸ Elf Punkte listet Vermigli auf, darunter auch, dass eine Gemeinschaft gar nicht gegeben sei, da kein gemeinsamer Glaube bestehe, denn der Glaube kommt aus dem Hören auf Gottes Wort. Dieses aber wird altgläubigerweise gewalttätig und seit langem verhüllt und verstopft.⁹⁹⁹ Gleichermassen gilt: weil die freie Predigt des Evangeliums nicht möglich sei und weil die Sakramente nicht gemäss Christi Ein-

⁹⁹⁷ Melachim, Bl. 102-113v – LC 1583, S. 788-809 – schon Schmidt, *Peter Martyr Vermigli*, S. 195-200 hat diesen Abschnitt hervorgehoben, allerdings wie damals üblich weder seine Konsultation der Loci noch des Königskommentar hervorgehoben. Aus seinem Text geht aber eindeutig hervor, dass er dieselbe Stelle benutzt haben muss.

⁹⁹⁸ Melachim, Bl. 102v: „Nunc videndum est, an separatio nostra sit mala vel bona. Affirmo bonam esse. Primum, quod iustissimas et optimas habeat causas, quas hoc ordine recensebo.“

⁹⁹⁹ Melachim, Bl. 102v: „Nulla potest in Ecclesia inter eos esse coniunctio qui non retinent fidem. [...] Fides vero est ex auditu: auditus autem per verbum Dei [...]. Deinde cum illis non potest esse consociatio, qui potenti ac propemodum tyrannica vi nobis obtrudunt gravia et intolerabilia longe magis quam pseudoapostoli vellent impondere gentibus ad Christum conversis.“ – Vgl. die marginaliter bezeichneten wie im Text plene hervorgehobenen Punkte 1 bis 11, a.a.O. Bl. 102v-103r.

setzung gehandhabt und verwaltet werden, muss man sich davon trennen. Die altgläubige Kirche verfolgt die Evangelischen grausam, vertreibt sie, foltert sie und tötet sie auf vielfältige Weise. Zwar wurden Missstände erkannt und bekannt, doch keine Besserung trat ein. Es wurden die Konzilien in Konstanz, Basel, Florenz und Trient veranstaltet, doch die Irrtümer und Missbräuche wurden nicht korrigiert. Darum sei es überhaupt nicht erstaunlich, wenn die Evangelischen sich absondern und von dieser Kirche trennen würden. Den Befürwortern eines universalen Konzils auf protestantischer Seite hält er entgegen, dass dieses keine Chance hätte. Denn, so die luzide ekklesiologische Antwort, die päpstliche Kirche würde keiner anderen Instanz iurisdiktive Gewalt einräumen, als ihren eigenen Exponenten. Offenbar hat Martyr diese kirchen- und amts theologische Differenz gesehen, wir fragen uns, ob dies einer der Gründe gewesen sein könnte, dass er doch vom Religionsgespräch in Poissy unter der Leitung des Königshauses mehr erwartete.¹⁰⁰⁰

Anschliessend listet er die inhaltlichen wie liturgischen Praktiken auf, die jedem evangelischen Verständnis zuwiderlaufen müssen, es gliche einem *sacrilegium intellectis*, als Evangelischer dem zuzustimmen, was die päpstliche Kirche als Dogma und Lehre verkündet und in praxi übt.¹⁰⁰¹ So erstaunt es

¹⁰⁰⁰ *Melachim*, Bl. 102v: „At isti nunquam eo se patiuntur adduci: aegre mentionem Concilii audiunt, deinde ne videantur nimium improbi, Concilium utrumque largiuntur, sed tale quod tantum modo coniuratis adversus Dei verbum constet. Cumque huius causae status et cardo in Papm vertatur, nullos ibi ferre volunt, qui non sint ei iurati.”

¹⁰⁰¹ *Melachim*, Bl. 103r: „Id cum ita sit, spectemus quomodo isti se in iis omnibus habeant. Doctrinam utique corruerunt: non enim fide sole (ut scriputrae statuunt) nos iustificari docent, sed etiam operibus. Cultum imaginum, et adorationem creaturarum praedicant: mortuorum invocationem tuentur et alia eiusmodi, quae merae sunt corruptelae coelestis doctrinae. Administrationem vero Sacramentorum ita deformarunt, adiiciendo et lacerando, ut iam fere non agnoscantur. Praeterea quoad mores et vita, usque adeo disciplinae frena relaxarunt, ut bonum dicant malum, et quod est malum praedicent esse bonum. Omnia susque deque accipiuntur: et tanta est rerum confusion, ut nulla cernantur iustitiae discrimina. Liber vero iam non sinunt esse libera. Ciborum delectum sancerunt, cum in cibo et potu, teste Apostolo, nemo debeat nos iudicare.“

nicht, dass Vermigli festhält, der römischen Kirche könne schlechterdings nicht der Status einer katholischen Kirche zuerkannt werden.¹⁰⁰² Da er diese nun ekklesiologisch angreift, sieht er sich in längeren Ausführungen genötigt darzulegen, was alles falsch, unhistorisch und inkonsistent an der altgläubigen Kirche ist. Für unsere Betrachtung interessant ist der Hinweis auf Stanislaus Hosius (1504-1579), *clypeus Papistarum* und dessen Schrift *De expressis verbo Dei* (1559), mit welcher er gegen das protestantische Schriftprinzip antrat.¹⁰⁰³ Beinahe ironisch lässt Martyr fragen ob dem Wort der Kirche gleichermassen Gehör geschenkt werden müsse wie dem geschriebenen Wort Gottes.¹⁰⁰⁴ Die Antwort ist klar, umgekehrt sei es die Aufgabe der Kirche, die Schrift zu bewahren, ohne diese abzuändern. Interessanterweise widerlegt Vermigli Hosius, indem er zeigt, dass in den Konzilien der ersten fünfhundert Jahre genau dies das Thema war. Aus dem Schriftprinzip, theologisch geschult durch den *consensus quinquesaecularis*¹⁰⁰⁵ folgt der evangelische Kirchenbegriff, so dass mit Paulus davon gesprochen werden kann *ecclesia esse fundamentum veritatis*.¹⁰⁰⁶ Es gilt sodann nicht der Primat der römischen Kirche gegenüber der Interpretation der Schrift, sondern die Schrift soll von allen Gläubigen gleichermassen an der Schrift selbst gemessen, ausgelegt werden.¹⁰⁰⁷ Hat so Martyr den exegetischen Primat der Kirche zurückgewiesen, welcher kurz darauf in der *Professio fidei Tridentina* festge-

¹⁰⁰² Melachim, Bl. 103r: (*An Ecclesiae Romanae conveniat titulus Ecclesiae catholicae*): „Nam Romana certa quaedam est Ecclesia, ut Alexandrina, Mediolanensis, et Ephesina. Catholica vero est universalis: nam ibi reperitur, ubi ubi agunt recte credentes, et vera Christi membra: locis et cathedris non alligatur. [...] Deinde colligitur, Ecclesiam Catholicam extitisse ante illam. [...] Deinde consyderemus, Ecclesiam Catholicam fuisse antiquitus dictam Christi, non Romanam.“

¹⁰⁰³ Melachim, Bl. 103v – Vgl. dazu BBKL 2, Sp. 1072-1074 (Lit.) – RGG⁴ 3, Sp. 1912 (Lit.) – Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 196, zum „Schildträger der Papisten“

¹⁰⁰⁴ Melachim, Bl. 103v: „An ex aequo debeant audiri Ecclesia et Verbum Dei scriptum.“

¹⁰⁰⁵ Melachim, Bl. 105r

¹⁰⁰⁶ Melachim, Bl. 105r

¹⁰⁰⁷ Melachim, Bl. 104v (Sit ne Scripturae expositio penes Ecclesiam)

schrieben wurde, gelangt er zu einer Kürzestformulierung von *notae ecclesiae*, indem er schreibt:

„Verum de hac parte iam satis, cum illud adiecero, Tres Ecclesiae notas, quae a nostris proponi solent, nempe *doctrinam*, recta *Sacramentorum administrationem*, et *disciplinae studium* (quas isti clamitant a nobis esse confictas, neque verbo Dei confirmari) [...]“¹⁰⁰⁸

Diesen entspreche die römische Kirche natürlich nicht, insbesondere aber auch nicht in ihrem Selbstanspruch des *Primatus Papae*. Darum folgt anschließend eine Darlegung voller Erudition, aber gleichsam etwas ermüdend, die mit einem Verweis auf Kardinal Reginald Pole (1500-1558)¹⁰⁰⁹ die zeitgenössische Diskussion um die Legitimation des Papsttums aufführt. Dabei bietet Martyr aber eine interessante Deutung von Mt 16,18, resp. Rückweisung des römischen Anspruchs.¹⁰¹⁰ Zuerst diskutiert und listet er die Argumente der Kirchenväter zu dieser Stelle auf, dass Petrus *pro toto Apostolorum* genannt werde, worin sich Petrus von den andern Aposteln (nicht) unterschieden habe und dass, wie Paulus es schreibe, das eigentliche Fundament sowieso Christus sei und weder ein Mensch noch die Kirche. Kardinal Pole lieferte dazu ein intellektuelles Intermezzo, das Martyr offenbar als Schulbeispiel schlechter Scholastik diente.¹⁰¹¹ Weniger die Entgegnung auf Poles beinahe an die klassische Be-

¹⁰⁰⁸ Melachim, Bl., 105v

¹⁰⁰⁹ Vgl. BBKL 7, Sp. 789-793 – RGG⁴ 6, Sp. 1439

¹⁰¹⁰ Melachim, Bl. 107v (*Christi verba Tu es Petrus explicata*): „Se ut cum eis aliquanto presius agam, cum dicunt Ecclesiam Romanam a Petro Papatum habuisse, Petrum vero illum accepisse a Doino, rogabo quo scripturae loco vel oraculo possint ostendere, Papatum fuisse Petro collatum. Scio eos detonare sine modo et sine fine, quod Christus illi dixerit, Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.“

¹⁰¹¹ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 197 hat das schon genüsslich notiert. – Vgl. Melachim, Bl. 108v: „Reginaldus Polus Cardinalis Angliae, nititur arguere posteriorem interpret[ationem] quae ad Petri fidem et confessionem, respicit, quod accidentia sine subiecto constituat, et super ea velit Ecclesiam fundari. Sed haec potius ad frivolas argutias quam ad argumenta solida pertinent. Scimus quidem praedicamenta novem a Categoria Substantiae differre, sed ea item non ignoramus proprias naturas et essentias

gründung der Transsubstantiationslehre erinnerndes Wort, einem leeren Akzidens komme stets eine Substanz zu (und darum sei Petrus qua substantia als Person in Christi Wort mitgemeint) ist da wesentlich (Martyr weist im Prinzip auf einen Begründungszusammenhang *eis allos genos* hin), sondern dass Vermigli unterstreicht, ein Mensch könne niemals Fundament der Kirche, resp. der Botschaft Christi und damit der Wahrheit schlechterdings sein. Seine exegetische Position, dass das Petruswort Jesu an alle Apostel gerichtet gewesen sei, unterstreicht Vermigli mit einem längeren, fast wörtlichen Verweis auf Zwinglis *De vera et falsa commentarius* zur selben Stelle, in welcher Zwingli mit Beizug aller vier Evangelien zu belegen versucht, dass die Redeweise Jesu hier *non unus pro omnibus, verum omnes pro seipsis* verstanden werden müsse.¹⁰¹² Unter diesem As-

habere, ita ut de illis nonnumquam ea dicantur, quae de substantia nequeunt praedicari. Scientia sane cum sit accidens extra hominis animum inveniri non potest, quae tamen certa est et infallibilis: cum tamen homo sit res inconstans, languida et fallax. Cogitatio item est in homine, qui tamen aequae ut illa, non potest uno momento per omnia loca discurrere. Quid igitur obstat, quia veritas, fides, et confessio, quae fuit in Petro, fundamentum Ecclesiae dicatur: et Petrus ipse homo alius qui caducus et fragilis, huiusmodi fundamentum esse negetur?”

¹⁰¹² *Melachim*, Bl. 109r: „In eo sane argumento Zuinglius bonam operam navavit. Is de vera religione, capite ubi de Clavidubs Ecclesiae agit, loca plura collegit, quae ad rem praesentem commodum faciunt. In Ioanne cap. 6 cum 70 [69] discipuli abiissent, Christus conversus ad 12 illis ait: Nunquid et vos abire vultis? Ibi Petrus omnium vice respondit, Domine ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Ipsi novimus et credimus, quod tu es Christus filius Dei. Numero multitudinis dum loquitur, perspicue demonstrate, se condiscipulorum nomine respondere. Nec diversam ab ea confessionem edit, quam Paulo ante ex Mat. 16 cap. cum adduximus, tum etiam interpretati sumus. Interdum vero fit, ut non unus pro omnibus, verum omnes pro seipsis respondeat: ut cum dominus Lu. 22 rogavit, an quicquam defueris eis, dum una cum illo vixerunt. Responderunt, nihil. Rursus apud eundem Evangelistam dixit Apost. Date eis quod comedant. Cui responderunt, non habemus nisi quinque panes et duos pisces. Ibi hos responsum ascribitur omnibus, cum tamen in Ioan. Uni Andreae fratris Simonis Petri assignetur. Adhaec Petro et Andreae dicitur id, quod ad omnes Apost. Pertinebat nimirum, faciam vos piscatores hominum. Sed ut ad locum illum decimosexto capite

pekt könne keine Rede davon sein, dass dem Papstum, das sich auf Petrus be-
ruft, irgendeine Würde zukomme. Der Vorwurf der Kirchenspaltung scheint
damit widerlegt zu sein. Peter Martyr wäre aber kein geschickter rhetorischer
Lehrer seiner Studenten, wenn er denn nicht den argumentativen Spiess um-
kehren und darlegen würde, dass die evangelische Bewegung im Gegenteil gera-
dezu notwendigerweise sich von dieser falsch verstandenen päpstlichen Gemein-
schaft habe trennen müssen. Mittels 36 (!) Punkten erklärt er die *mandata Dei*
quibus iubemur ab infidelium coetu secedere.¹⁰¹³ Sodann legt er dar, dass die so re-
formierte Kirche nie eigentlich eine neue, sondern stets diejenige war, die den
ursprünglichen Satzungen Christi zu entsprechen versucht habe. Und diese
wiederentdeckte Kirche habe eigentlich gar nie aufgehört zu existieren, sondern
sei stets gegenwärtig gewesen, wo zwei oder drei im Namen Christi und ohne
falsche Äusserlichkeiten und widerevangelische Gebräuche versammelt gewesen
seien.¹⁰¹⁴ Es sind das keine originalen Gedanken Vermiglis, sie finden sich bei
vielen reformatorisch gesinnten Denkern der Zeit,¹⁰¹⁵ ebenso die darin anklin-
genden augustinischen Gedanken des *corpus permixtum*.¹⁰¹⁶ Martyr erwähnt
hierzu ausdrücklich Zwingli und Luther:

„At cum iam Deo visum est Heroicos viros excitare, quales fuerunt Lutherus et
Zuinglius, qui Ecclesias innumeras plantarunt, relictis bustis et cineribus,
tenuibusque, vestigiis Ecclesiae, par fuit, ut pii eo se conferent, ubi ex verbo Dei cum
agere tum vivere possent, ac ea ratione continuarent in seipsis per successionem,

matthaei de quo superius dixi, propius accedam, facile colligitur ex aliis Evang. Petrum
sub nomine ac persona omnium respondisse. [...]“ – offenbar hat Martyr entweder mit
Notizen oder aber ex tempore zitiert, vgl. dazu Z 3, S. 725, 24-726,26

¹⁰¹³ *Melachim*, Bl. 1109v-110v

¹⁰¹⁴ *Melachim*, Bl. 111v

¹⁰¹⁵ Vgl. TRE 18, S. 262-267 – RGG⁴ 4, Sp. 1006-1008, 1018-1021

¹⁰¹⁶ Vgl. PAMELA BRIGHT, *Der Wandel im Gebrauch biblischer Metaphorik für die Kirche und
die eschatologische Ausrichtung der Ekklesiologie*. In: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.),
Augustin Handbuch. Tübingen 2007, S. 512-516

fidem et vitam Apostolicam, sese maioribus copulando, qui recte ac syncriter in primitiva Ecclesia vixerunt.“¹⁰¹⁷

An einer weiteren Stelle kommt Vermigli auf den Vorwurf der Kirchenspaltung zu sprechen. Anlässlich des Ordals auf dem Karmel verteidigt sich der Profet Elia, nicht Israel zerstört zu haben, sondern die Baalspropheten.¹⁰¹⁸ Ich habe oben die Vermutung geäußert, dass es zumindest aufgrund der zeitlichen Verteilung möglich wäre, dass Vermigli diese Stelle nach seiner Rückkehr aus Poissy kommentiert hat, resp. in diesem Kommentar gewisse Anklänge daran zu finden sein könnten.¹⁰¹⁹ Gewiss bietet die Stelle sich für eine thematische Wiederaufnahme an, doch scheint sie zuerst eine einfach Repetition der Argumente aus dem Locus zum Kapitel zwölf zu sein:¹⁰²⁰ Auf eine Definition des Begriffes folgen die Beschreibung der christlichen Gemeinschaft sowie der Gründe für die Turbatio. Im Unterschied zur breiten Diskussion sechs Kapitel weiter vorne begnügt sich Vermigli hier, den Tatbestand der *seditio* humanistisch und historisch zu erklären.¹⁰²¹ Deren Gründe sind oft, mit Vergil gesprochen, niedere Regungen, die das Volk aufhetzen.¹⁰²² Das Zitat dient Vermigli insofern, als er damit an dieser Stelle des Machterweises durch Elia zeigen kann, dass die wirklichen Gründe der Trennung nicht bei ihm, sondern bei der Menge der falschen Propheten liegt. Der konfessionalistische Hintergrund muss dabei nicht ausgeführt werden. Doch erwähnenswert scheint mir, dass er die Stelle benutzt, um die Rolle der Obrigkeit zu klären. Nun ist die Stelle in 1Kön 18 mit der durchsichtigen wie willfährigen Person des Königs Achab nicht eigentlich dazu bestimmt, der Obrigkeit eine im reformatorischen Sinne positive Ver-

¹⁰¹⁷ *Melachim*, Bl. 112r

¹⁰¹⁸ 1Reg 18,18: „Et ille ait: Non ego turbavi Israël, sed tu, et domus patris tui, qui dereliquistis mandata Domini, et secuti estis Baalim.“

¹⁰¹⁹ Vgl. oben unter 3.2.1.2.1

¹⁰²⁰ *Melachim*, Bl. 145v-146r

¹⁰²¹ *Melachim*, Bl. 145r

¹⁰²² *Melachim*, Bl. 145v: „Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est // Seditio, saevitque, animis ignobile vulgus, // Iamque faces et saca volant, furor arma ministrat.“

antwortung zuzuschreiben. Zwar kann diese Stelle als Locus dafür benutzt werden, dass sich mit Gottes Hilfe der wahre Glaube erweist, allein Vermigli zeitgenössischen Hörern dürfte der faktische Hiatus zwischen biblischer Prophetie und ungewisser religionspolitischer Gegenwart allzu klar vor Augen gewesen sein. Dass Vermigli dennoch dieses Kapitel benutzt um darzulegen, wie Elia an König Achab appelliert und ihn auf seine Verantwortung gegenüber der wahren Religionsausübung und der Einhaltung der Gebote verpflichtet, kann im Horizont der städtischen Reformation aber auch des Religionsgesprächs von 1561 kein Zufall sein, und es braucht keine allzu grosse Fantasie, um bei den Begriffen *Concilium Carmelitanum* wie auch *in causa religionis congregandi Concilium*¹⁰²³ sich vorzustellen, dass Vermigli Studentenschaft die aktuellen Bezüge verstanden. Hier wie dort liegt in Martyrs Sicht der Grund für die Spaltung im falschen Kult der Mehrheit: sie treiben, wie das Martyr mit Worten von Paulus beschreibt, *ἐθελοθρησκείας*¹⁰²⁴ und ihr Brauchtum verletzt die Gebote grob.¹⁰²⁵ So kann er in der bekannten gleichsetzenden Weise in der Schlussnota über den Gottesdienst *ad altarem Dei* schreiben, dass dies selbstverständlich die Missbräuche der Altgläubigen meine. Dass Elias in kaum zu überbietender Grausamkeit anschliessend die Baalspriester niedermetzelt, wobei wir hier die historischen wie religionsgeschichtlichen Hintergründe ausklammern, scheint Marty nicht allzu sehr irritiert zu haben, doch immerhin erwähnt er das prinzipielle prophetische Gebot, mit dem Wort zu kämpfen und nicht mit dem Schwert. Er begründet Elias notwendige Gewalt mit den Umständen *extra usum et ordinem communem*.¹⁰²⁶ Aus entfernter Perspektive können wir das nur zur

¹⁰²³ *Melachim*, Bl. 147v

¹⁰²⁴ *Melachim*, Bl. 149v, selbstgewählte Gottesdienste

¹⁰²⁵ *Melachim*, Bl. 149v zu 1Kön 18,28 mit der Schilderung des Schreiens der Baalspriester und den selbstverletzenden Handlungen dazu.

¹⁰²⁶ *Melachim*, Bl. 151v-152r: „Moses item cum Leviticis multa millia perdidit idololatrarum. Quod si dixeris Mosem fuisse principem populi, et ut legitimum Magistratum Levitas habuisse instar satellitum, Assentior. [...] Moses quoque ante acceptum principatum, none occidit hominem Aegyptium? Nec leicet illud factum accusare, cum Stephanus in

Kenntnis nehmen und ihm das auch anhand seiner eigenen Vita kaum verkennen. Auch hier verweist er wiederum auf den Willen Gottes und interessanterweise auf die Geschichte der Opferung Isaaks. Es ist die *voluntas signi* Gottes, die auch hier hinter der *voluntas efficax* steht und zur nächsten Frage überleitet, die anhand Elias' Flucht und Bewahrung, aber auch im Rückgriff auf den im 1Kön 16 geschilderten Putsch durch Simri und die Vernichtung des Königs Bascha im Nordreich diskutiert werden wird.

3.1.1.2.3 Die Fortsetzung der Frage nach der Autorschaft der Sünde

John Patrick Donnelly hat in seiner wichtigen Studie ausgeführt, dass gegen Ende des Kommentars zu den Königsbüchern Peter Martyr die im Samuelkommentar aufgeworfene Frage nach Gottes Urheberschaft der Sünde wieder aufnimmt und hinsichtlich einer *gemina praedestinatio* verschärft. In der Tat findet sich nun in der Erklärung zum Putsch Simris und der vollkommenen Entmachtung und letztlich Vernichtung des nordisraelitischen Königs Bascha und seiner Sippe in 1Kön 16 eine wichtige Passage, in welcher Vermigli die Zusammenhänge zwischen *liberum arbitrium*, freier Erwählung Gottes und der Verkündigung des Evangeliums, erörtert. Allerdings verhehle ich nicht, dass mir nach der kursorischen Lektüre dieses Kommentars diese Stelle eher als Explikation denn als Verschärfung von Vermiglis Position erscheint und die der

Actis Apostolicis approbet atque commendet. Sciemus quidem ministrorum esse ac prophetarum verbo agere, non vi ac ferro, unde Petrus et Paulus, si quos vel morte vel poenis affecerunt, usi sunt verbo non gladio. Verum dicimus haec, quae gesserunt, Helias et Moses non fuisse ordinaria, sed facta quaedam extra usum et ordinem commune. [...] eadem excusat ratione, qua et factum Abrahami, qui filium suum voluerti mactare. Omnia haec privato instinctu Dei agebantur contra legem in communi propositam. Ipse legislator, cum aliquid contra suas lege iubet, mandatum eius pro lege habendum est. “

Verkündigung des Evangeliums zugeschriebene Funktion im reformatorischen Kontext keineswegs überraschen kann.

Donnelly hat summarisch hervorgehoben, dass Vermigli drei Punkte miteinander verknüpft: Einmal die Frage nach dem Verhältnis des freien Willens und der menschlichen (Tat-) Sünde. Dann die Feststellung, dass kein Mensch durch Gottes Gnade gerettet werde, es sei denn, dass das äussere Hören von Gottes Wort (sc. des Evangeliums) dem inwendigen Hören, resp. der dem Menschen geschenkten Gnade entspreche. Und drittens, dass das gepredigte Evangelium nicht die Funktion und Aufgabe habe, Menschen zu retten, sondern lediglich den Prädestinierten zugeeignet sei, auf dass die Menschen glauben und gerettet würden.¹⁰²⁷ Nun präsentiert sich m.E. dieser Abschnitt bei einer genauen Lektüre etwas differenzierter.

Den Hintergrund bildet die prophetische Predigt des Paares Elisa und Elischa und das Faktum deren offensichtlicher Unwirksamkeit bei einem Teil des Volkes Israel.¹⁰²⁸ Doch bereits in dieser Eingangssequenz und Problemanzeige unterstreicht Martyr, dass es sich dabei um eine freie Entscheidung Gottes handelte.¹⁰²⁹ Hätte dann, so fragt Martyr, König Bascha überhaupt den Propheten Glauben schenken können, wenn es ihm nicht gegeben war, gute Früchte zu tragen? Mit anderen Worten, Vermigli fragt, ob es eine Form von negativer Prädestination gäbe, eine *reprobatio*, die dem freien Willen entgegen steht. Doch die Freiheit bleibe gewahrt, denn es sei eine freie Entscheidung, im fre-

¹⁰²⁷ DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 122f.

¹⁰²⁸ *Melachim*, Bl. 133r: „Praedicatur quidem omnibus verbum Dei sed pari efficacia: non nullorum quippe auditorum duntaxat aures et sensum attingit, quibusdam vero intus adest divini spiritus virtus et magisterium, quo terra bona, et idonei ad retinendum verbum Dei fiunt.“

¹⁰²⁹ *Melachim*, Bl. 133r: „Hoc autem non omnibus datur sed quibus Deo visum fuerit, a quo mera ex gratia dona conferuntur et illis quibus vult liberaliter distribuuntur. Unde si quaesieris, an Baasae, cum impius esset nec per gratiam regeneratur, liberum fuerit verbis Prophetarum assentiri ac resipiscere.“

velhaften Verhalten zu bleiben.¹⁰³⁰ Offenbar unterscheidet Martyr fein zwischen dem Sein und dem Tun. Es gibt qua freier Entscheidung Gottes zwei Gruppen, deren Handlung aber deswegen nicht determiniert ist.¹⁰³¹ Jedwelche Notwendigkeit oder Gesetzlichkeit wird abgestritten, auf der Seite Gottes herrscht völlige Freiheit wohingegen auf der Seite des Menschen keinerlei Anspruch geltend gemacht, aber immerhin als Reaktion das entsprechende Handeln frei gewählt werden kann:¹⁰³²

„Alioqui Deus pater non gigneret libere filium, cum illum non possit non gignere; neque angeli iam confirmati liberi essent, cum peccare non amplius queant: quod itidem usuvenit, animis beatorum. Adhaec, nostra isporum voluntas erga felicitatem ita se habet, ut non posit eam non expetere. Quare si necessitas excluderet prorsus libertatem, neque Pater in divina triade, quo ad filium producendum liber esset, neque angeli, neque beatorum spiritus, quo ad peccandum seu recte agendum, neque nostra voluntas erga summam beatitudinem. Proinde planum iam esse duco, non quamvis necessitatem pugnare cum libertate, sed ea quae a coactione seu violentia proficiscitur.“¹⁰³³

¹⁰³⁰ *Melachim*, Bl. 133r: „At si non fuit in eius manu situm ut crederet, ubi erit arbitrii libertas? Manet, si per libertatem intelligas propensionem ad aliquid expetendum vel evitandum citra ullam coactionem seu violentiam. Nam impii quique nondum sunt regenerati, volentes et ultronei ruunt in scelera, neque ad ea perpetranda vel coguntur vel ulla violentia adiguntur.“

¹⁰³¹ DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 123 notiert dazu richtigerweise, ohne aber den ontologischen Grundsatz herauszustreichen: „Sinners are necessitated but not forced to sin [...]“ – Vgl. dazu *Melachim*, Bl. 133r: „Verum dices: illis necesse est esse malis, neque facere possunt quin peccent.“

¹⁰³² Vgl. dazu: HULDRYCH ZWINGLI, *Fidei Ratio*. Zürich 1530. In: Z 6, 2, S. 794f.: „Secundo scio numen istud summum, quod deus meus est, libere constitutere de rebus universis, ita ut non pendeat consilium eius ab ullius creaturae occasione; hoc enim est mutilae illius humanae sapientiae proprium praecedente discursu aut exemplo statuere. Deus autem, quo ab aeterno usque in sempiternum universa unico et simplici intuitu inspicit, non habet opus ulla ratiocinatione aut factorum expectatione; sed ex aequo sapiens, prudens, bonus etc. libere constituit ac sponit de rebus universis; sua enim sunt, quaecunque sunt.“

¹⁰³³ *Melachim*, Bl. 133r

Das Nichtvorhandensein irgendeines Vermögens menschlicher Kräfte, sich Gott zu nähern, scheint auf Seiten derer, die nicht wiedergeboren sind, nahezu fatalistischen Charakter anzunehmen. Ihnen ist an und für sich fast gar nichts möglich.¹⁰³⁴ Zwar hören alle, erneuerte wie gottlose Menschen, das Wort des Herrn, doch einzig Gott selbst vermag des Menschen Geist wie die verhärteten Herzen so zu erweichen, dass das äussere Wort Wirkung entfaltet:

„Quocirca nisi Deus luminat spirituali mentem efficaciter illustret, ac voluntatem alioqui druam et prae fractam emolliat: divina monita hominibus nunquam sapient. Verum aiunt, Istis impiis neque adhuc renatis adest verbum externum, et a gratia seu spiritu Dei nonnunquam intus pulsantur, et illis interdum aliquod lumen affulget.“¹⁰³⁵

¹⁰³⁴ *Melachim*, Bl. 133r: „Causa, cur non renati adhaec aspirare nequeant, quae ita spiritualia sunt, ut vires nostrae naturae praesertim corruptae ac vitatae superent [...]. Animalis homo non percipit ea quae Dei sunt, nec quidem potest: cum ei sint stultitia.“

¹⁰³⁵ *Melachim*, Bl. 133r – Vgl. DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 122: „Secondly, Martyr frankly confesses that all the external preaching of the gospel and are inwardly given some grace. Martyr’s denial of sufficient grace gave him a simple, clear, and pure position, but the price was high for it entails what many will deem a very harsh doctrine of predestination.“ Erstens ist es m.E. etwas erstaunlich, auf was Donnellys *denial of sufficient grace* bezogen ist. Vermigli betont ja die völlig Abhängigkeit von der *Divinitas Dei*. Insofern müsste nicht von einer Insuffizienz, sondern allenfalls von der übergrossen *Potentia Dei* gesprochen werden. Zweitens leuchtet mir argumentativ nicht ein, warum aus der Betonung der göttlichen Seite innerhalb von Rechtfertigung und Heiligung unmittelbar eine *harsh predestination* folgt. Nur wenn als Messlatte eine in etwa (semi-)pelagianisch zu nennende Zwischenlösung einer Mitwirksamkeit des Menschen (also des *renovatus homo*) angenommen werden sollte, wäre dieses Fazit zu verstehen. Ansonsten scheint mir Vermigli’s Position nicht von der reformierten abzuweichen. – Vgl. HULDRYCH ZWINGLI, *De Providentia*. Zürich 1530. In: Z 6, 3, S. 150: „De elcectione, quam theologie praedestinationem vocant, quod firma sit et immutabilis quodque sfons eius sit bonitas et sapientia.“ – A.a.O., S. 156: „Est igitur electio libera divinae voluntatis de beandi constitutio.“ – A.a.O., S. 162: „Quo et divus Paulus spectans: ‚Quem vult‘, inquit, ‚miseretur, et quem vult, indurat.‘ [...] Quibus ille verbis quid aliud quam liberae voluntatis opus esse electionem et repudiationem ostendit?“ – Zum Glauben als dem

Folgerichtig ist sodann Vermigli's Frage, warum, wenn das ganze Gewicht der Rechtfertigung und letztlich der Heiligung des Menschen auf Gottes Seite liegt, es also zwei Gruppen von *renati / regenerati et impii*¹⁰³⁶ gibt, überhaupt die Predigt des Evangeliums notwendig sein sollte. Einmal, damit die Erwählten die Werke des Geistes glaubten, die durch die Worte des Herrn gepredigt werden, und so durch den Glauben gerechtfertigt würden.¹⁰³⁷ Dann, dass ihnen durch diejenigen, die ihr Herz und ihren Sinn verhärten, Beispiel gegeben würde für die *dep[r]avatio et vitiositas humanae naturae*, die völlig Entstellung und Fehlerhaftigkeit der menschlichen Natur, derzufolge auch die Geretteten ohne das Entstehen der Gnade und des Geistes Christi verloren wäre.¹⁰³⁸ Das gepredigte Wort führt sodann die Erwählten in pädagogischem Sinne hin zur Mässigkeit und zu entsprechendem Handeln; gleichermassen dient es der Verhärtung der Verworfenen wie als Hilfe der Erwählten und Vorherbestimmten.¹⁰³⁹

Unter Aufnahme der augustinischen Idee des *corpus permixtum* beschreibt Vermigli sodann die Notwendigkeit der Predigt von Gottes Wort in

Zeichen der Erwählung, vgl. a.a.O., S. 184: „Signum est electionis, qua vere beamur, fides. Electio ni tanquam flos praecessisset, fides nunquam esset secuta. Sic etiam operibus tribuitur meritum, quae, etiamsi ex fide fiunt quomodo Abrahae opera, non tamen merentur foelicitatem, quod in Romanis et Galatis Paulus tam solide agit, ut nunc confirmatione non sit opus.“

¹⁰³⁶ *Melachim*, Bl. 133r: Vermigli benutzt an der Stelle für die Geretteten die Ausdrücke *renati*, *regenerati*, *praedestinati*, *pui* und *electi*. Für die Verworfenen schreibt er meistens *impui*, oder *non renati*, resp. *non regenerati*, soweit ich sehe verwendet er eher selten den Begriff *reprobatu*.

¹⁰³⁷ *Melachim*, Bl. 133r: „At cum ita res habeat, cur vult Deus poenitentiam et Evangelium omnibus praedicari? Multis de causis: Primum, ut electi seu praedestinati spiritus Dei opera, verbis Dei quae praedicantur credant, et ex eorum fide iustificentur.“

¹⁰³⁸ *Melachim*, Bl. 133r

¹⁰³⁹ *Melachim*, Bl. 133r: „Et propterea nitantur, quantum virium a Deo nacti sunt in id impendere, ut verbum Dei quod sunt amplexi, bonis et egregiis factis ad vivum exprimant. Hac utique ratione reproborum obfirmatio et durities, electis et praedestinis est adiumento.“

der Welt, da auf dieser Erwählte wie Verworfenen gemeinsam und durchmischt lebten und die menschliche Vernunft diese nicht auseinanderhalten kann. Gleichzeitig ist es nötig, die Erwählten immer wieder auf Christi Handeln hinzuweisen, damit diese gerechte und willkommene Früchte tragen.¹⁰⁴⁰ Diese sind das Resultat von Gottes Erwählung und seinem gepredigten Wort, keinesfalls aber Mittel und Zweck zur Rettung. Es gibt an den beiden faktischen Gruppen von in und durch Gott Erwählten wie von Verworfenen nichts zu zweifeln und auf keine Art und Weise sind das allen gepredigte Evangelium wie die daraus folgenden guten Früchte ein Zeichen dafür, dass Gott alle Menschen retten wolle. Dies ist gewiss ein Rückgriff auf die 1560 erfolgte Auseinandersetzung mit Bibliander, nunmehr allerdings mit nicht mehr als einem kurzen Nebensatz gewürdigt:

„Sed contra hoc solent obiicere, Deum velle omnes homines salvos fieri: caeterum quomodo ea sententia sit accipienda, fusius alias dixi propterea necesse nunc non habeo ea repetere.“¹⁰⁴¹

Stehen auf der einen Seite die guten Früchte als Zeichen der gewährten wie wirksamen Gnade, so stehen auf der anderen Seite die Strafen für die Sünde. Offenbar sieht Martyr durchaus eine Art Tun-Ergehens-Zusammenhang, so dass er davon sprechen kann, dass die Strafe der Sünde als Begleiter diene und darum die logische Konsequenz für das in sich verdrehte und verfehlte Verhalten des Menschen darstelle,¹⁰⁴² ja Martyr kann dies geradezu als logi-

¹⁰⁴⁰ *Melachim*, Bl. 133v: „Alia praeterea potest ratio assignari, cur Deus voluerit praedicationem verbi sui communem seu promiscuam esse: quoniam in mundo statuit, ut praedestinati una cum probis mixti viverent, nec possent humana ratione discerni: quare ne causa reprobtorum, et hypocritarum, praedestinati ac pii verae salutis praedicatione destituerentur illam universalem fieri mandavit, non quidem ut ea omnes ad salutem perducerentur, sed ut in electis iustos et expectatos fructus haberet.“

¹⁰⁴¹ *Melachim*, Bl. 133v

¹⁰⁴² *Melachim*, Bl. 133v. Auch diese Stelle erinnert stark an die augustinische Hamartologie, wenn Augustin sogar von der Aufhebung der Gottesebenbildlichkeit spricht. Vgl. WIN-RICH LÖHR, *Sündenlehre*. In: *Augustin Handbuch*, S. 504

schen Bestandteil von Gottes Entschluss beschreiben, der in sich aber wiederum völlig frei und nicht hinterfragbar ist,¹⁰⁴³ so dass es keine wie auch immer gear- tete Form einer Mitarbeit oder Beeinflussbarkeit Gottes durch die von Men- schen geleisteten Taten oder Wiedergutmachungen gäbe.¹⁰⁴⁴ Was hier an der explikativen Stelle über das frevelhafte Nordreich absolut klingt, kann Martyr aber hinsichtlich den Erwählten wieder aufbrechen, indem er wenige Kapitel später, am Schluss der bereits erwähnten Auslegung des Ordals auf dem Karmel unter dem Stichwort der *Perseveranz* Gottes sogar von einer Bewahrung derer sprechen kann, die Gott augenblicklich nicht hören:

„Perseverantia sua infracta nos commonefacit, ut etsi statim non audimur, a precibus tamen non desistamus.“¹⁰⁴⁵

Die genauen Hintergründe sowie die Ausführungen von Vermigli's Prä- destinations- und Perseveranzlehre können hier nicht aufgeführt werden. Frank James III.¹⁰⁴⁶ hat jedoch über deren Genese wie die Querverbindungen viel publiziert. Nützlich könnte es zudem sein, sich anhand einer strengen Analyse zu Vermigli's Römerbriefkommentar 1559 diesem Thema zu widmen, dem der wichtig Locus *De Providentia* entstammt.¹⁰⁴⁷ Vor allem müsste auch theologie- geschichtlich gezeigt werden, wie sich dieser Kommentar aus den Oxforder

¹⁰⁴³ *Melachim*, Bl. 133v: „Deinde id expendendum est, a Deo firmo decreto institutum esse, ut poena comitetur peccatum: neque habetur necessitates ratio, praesertim, si neque violenta, neque coacta fuerit.“

¹⁰⁴⁴ *Melachim*, Bl. 133v: „Observandum praeterea est impios homines nec dum renatos etiam in iis moralibus actionibus, quae naturae vires ac lucem non superant, minime id praestare, quod eis facere licuit: a multis enim scelestis actionibus reperare sibi potuissent, quae, dum suo genio et ingenio volunt obsequi, ultro ac sponte commiserunt, ex libera certaue suae voluntatis electione.“

¹⁰⁴⁵ *Melachim*, Bl., 152v

¹⁰⁴⁶ FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*. Oxford 1998, S. 91ff.

¹⁰⁴⁷ Massgebend u.a. MARVIN W. ANDERSON, *Peter Martyr on Romans*. In: SJTh 26 (1973), S. 401-420

Vorlesungen entwickelte und welche genauen Überarbeitungsschritte, wenn eruierbar, Martyr bis zur Publikation in Zürich vorgenommen hatte. Dies alles würde aber hier zu weit führen. Wir können jedoch ein Fazit aus den Stellen über Gottes Vorsehung und sein Geschichtswirken ziehen:

Für Peter Martyr spielt sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch offenbar auf verschiedenen Ebenen ab. Wir haben in beiden Kommentaren gesehen, dass Vermigli innerhalb der Gotteslehre die beiden *Voluntates Dei* oder *in Deo* klar trennt und auseinanderhält. Der eher philosophische absolute Gottesbegriff mit einer *voluntas signi*, die qua Offenbarung und Offenbarungsschriften dem Menschen mitgeteilt wird, kann sich aktual von der *voluntas efficax Dei* klar unterscheiden. Durch diese greift Gott in die Welt ein, gewährt dem Sünder sündiges Tun, lässt aber auf diese die notwendigen Strafen folgen. Parallel zu diesem fließt aus dem Gottesbegriff ein doppeltes Prädestinationsverständnis, das aber hinsichtlich dem *corpus permixtum in terra* einen seltsam schwebenden Zustand einnimmt: Weder ist es dem Menschen möglich, hier Kraft seiner Vernunft zu erkennen, wer zu welcher Gruppe gehört, noch ist ihm möglich, ohne Gnade Gottes irgend ein Werk zu vollbringen.¹⁰⁴⁸ Dieser schwebende Zustand bewahrt Martyr vor Spekulationen. Ohnehin ist der Eindruck unwiderlegbar, dass die doppelte Prädestination neben ihrer im Gottesbegriff wurzelnden logischen Stringenz geschichtstheologisch die Aufgabe übernimmt, zu erklären, woher die faktisch vorhandene Sünde in der Welt kommt. Sie

¹⁰⁴⁸ Dreihundert Jahre später erinnert *Theodor Fontane* (1819–1898) in seinem Roman *Der Stechlin*, individual gewendet und introspektiv in einem Gespräch zwischen Armgard und Melusine formulierend, an dieses zentrale protestantische Axiom: „Andern leben und der Armut das Brot geben – darin allein ruht das Glück. Ich möchte, dass ich mir das erringen könnte. Aber man erringt nichts. Alles ist Gnade.“ (DERS., *Der Stechlin*. Grosse Brandenburger Ausgabe, Das erzählerische Werk, Band 17. Berlin 2001, S. 289.) – Den Hinweis verdanke ich freundlicherweise meinem Vater lic.oec.publ. Max Baumann. – Vgl. dazu ECKART BEUTEL, *Fontane und die Rleigion. Neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation*. Gütersloh 2003 – sowie den Sammelband von HANNA DELF VON WOLZOGEN (Hg.), *Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes*. Würzburg 2006

übernimmt im Samuelkommentar und eindeutig im Kommentar zu den Königsbüchern die Funktion eines *logischen Gegengewichts* zur Kontingenz der Geschichte. Mittels ihr kann Vermigli dem mäandrierenden Lauf der israelitischen Geschichte einen Gottesbegriff gegenüber stellen, dem beides gegeben ist, sowohl statische Perseveranz und Providenz wie auch faktisches Geschichtshandeln. Insofern kommt ihr denkerisch auch eine Angelfunktion zu, die Martyr aber ebenso eindeutig nicht überbewertet haben will.

Die im Samuelkommentar aufgeworfene und auf Augustin zurückgehende Frage nach der Urheberchaft der Sünde, letztlich also der Theodizee, und dem durch das *peccatum originale* geknechteten Willen des Menschen im Gegensatz zu Gottes Heilshandeln durch die Geschichte hindurch, leuchtet deutlich über der systematisch-ordnenden Idee der *gemina prädeterminatio*.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁹ Gegen ALEXANDER SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. Erste Hälfte, Das 16. Jhdt.* Zürich 1854, S. 284f.: „Als seit 1556 Peter Martyr in Zürich die absolute Prädeterminatio, das Hauptdogma, wie er selbst es bezeichnet, zu lehren anfang, musste eine Reibung entstehen. [...]“ Leider bezieht sich Schweizer lediglich auf Hottingers Kirchengeschichte. Martyrs eigene Texte geben m.E. diese Einschätzung nicht wieder. – Die weiteren Folgerungen Schweizers, a.a.O., S. 285, Anm. 2, kann ich nicht nachvollziehen. Sie beziehen sich auf in der Zentralbibliothek Zürich befindliche Manuskripte, die aber nicht von Vermigli Hand stammen können, thematisch aber zu diesem und zwei weiteren Loci gehören. Möglicherweise stellen sie Exzerpte dar. Der Locus *An sit Deus author peccati* stammt eindeutig aus dem Samuelkommentar Vermigli. Wäre Schweizers Idee einer Übernahme aus Schriften Bullingers richtig, so hätte dieses vermeintliche Bullinger-Traktätchen bewusst in den Kommentar Vermigli eingesetzt werden müssen, um dann von dort in die frühen Loci-Ausgaben Vermigli übernommen zu werden. Das macht aber keinen Sinn, weil für jeden Kenner der gestellten Frage sowieso erkenntlich ist, dass diese auf Augustins *De Libero Arbitrio* zurückgeht und insofern ein im Protestantismus gängiges Problem behandelt. Warum dabei eine falsche Autorschaft vortäuschen? Es hiesse cum grano salis einen intellektuellen Wolpertinger schaffen. Eine wie mir scheint etwas extravagante Auslegung des Prinzips der *Lectio difficilior*. Wie und ob das mit nicht edierten (Klein-)Schriften von Bullinger inhaltlich und/oder zeitlich zusammenhängen kann, ist eine ganz andere Frage. – Vgl. daz Zwa 11, 1959/1963, S. 476, 553f. Die Sache geistert

3.2 VERMIGLI ALS THEOLOGISCHER SCHRIFTSTELLER – EINE ÜBERSICHT

Mehr als eine kleine Übersicht über Vermiglis gesamtes schriftstellerisches Schaffen kann hier nicht gegeben werden. Es geht in diesem Abschnitt auch nicht so sehr um eine literargenetische oder editionshistorische Beschreibung von Vermiglis Schriften, sondern darum zu zeigen, dass die Stadt Zürich für Vermiglis Publikation eine herausragende Stellung einnahm, und zwar bereits vor seinem Wechsel von Strassburg nach Zürich hatte, und dass letztlich seine spätere Rezeption ohne die editorischen wie archivalischen Leistungen seiner Zürcher Kollegen wie v.a. der Offizin Froschauer nicht möglich waren.

Was an genauer editionshistorischer Analyse Kurt Rüetschi¹⁰⁵⁰ bislang in Bezug auf Gwalther aber auch Josias Simler und Johannes Wolf als Herausgeber und Vollender von Vermiglis Schriften geleistet hat, kann nicht überboten werden. Ich kann seiner genauen und im Detail bislang unerreichten Darstellung nur eine grobe Einordnung beifügen, die sich aus der Beschäftigung mit

seit über hundert Jahren mit verschiedenen Bezügen durch die Zürcher theologische Literatur. Ernüchternd ist das Fazit, das Joachim Staedtke 1963 bereits gezogen hat (bezogen auf die vermeintlichen Autographen im Nachlass Bullingers): „Die Frage nach dem Manuskript in [ZBZ] Ms Car II 206g [und weiterer, siehe nachstehend!] ist darum nicht beantwortet, sondern wieder neu gestellt.“ – RÜETSCHI, *Gwalter, Wolf und Simler*, S. 269, Anm. 54, stimmt mit Staedtke sachlich überein, weist aber die Handschrift als ausgewiesener Kenner von Gwalthers Werk deutlich einer anderen, unbekannten Person (und damit nicht Gwalther) zu. Somit sind die beiden Teilprobleme nach wie vor bestehend, zumindest teilweise: Die Autorschaft der Manuskripte ist unklar. Die thematischen Bezüge, trotz der vorhandenen Fehler, scheint klarerweise auf Vermigli zu deuten. Was Bullinger damit zu tun haben *könnte*, ist nicht bestimmt. – Vgl. LC 1583, S. 96ff.

¹⁰⁵⁰ RÜETSCHI, *Gwalter, Wolf und Simler*, S. 251-274, wenn sich auch viele ebenso hilfreiche wie spannende Informationen zu den Editionen in den Anmerkungen verstecken. Vgl. dazu die tabellarische Übersicht a.a.O., S. 273 die eine nötige Ergänzung bildet zu BibPMV

Vermigli ergibt und die möglicherweise für weitere nötige und gewünschte Editionsprojekte sinnvoll sein könnte.

Versuchen wir eine chronologische Übersicht zu gewinnen, so werden aus der Oxforder Zeit 1551 die *In selectissimam D. Pauli Priorem ad Corinth. Epistolam* [...] *Commentarii* [...] als erste Publikation Vermiglis in Zürich überhaupt veröffentlicht.¹⁰⁵¹ Zuvor war es erst gelungen, den kurzen Kommentar zum Apostolicum auf Italienisch 1544 in Basel sowie die unter grossem äusseren Druck zustande gekommenen *Tractatio et* [...] *Disputatio Eucharistiae* (1549) in London zu veröffentlichen. Allerdings wurden diese beiden letzteren auch ab 1552 mehrfach in Zürich wieder aufgelegt, so dass sich Zürich bereits zur Zeit von Vermiglis Wirksamkeit in Oxford als Publikationsort etablierte. Davon legen die Korrespondenz,¹⁰⁵² aber auch die Reisetätigkeit des jüngeren Christoph Froschauer Zeugnis ab.¹⁰⁵³ Trotz intensiver Vorlesungstätigkeit in Strassburg wie in Oxford und wiederum in Strassburg gelingt es Martyr allerdings nicht, weitere Teile davon zu veröffentlichen. Zwar spricht er in einem Brief an Bullinger über den Kommentar zum Römerbrief, doch zieht sich dessen Fertigstellung hin und Vermigli hat ihn erst nach diversen Überarbeitungen 1558 in Basel drucken lassen.¹⁰⁵⁴ Im nächsten Jahr 1559 lässt Martyr ebenso beim aus Luca stammenden Drucker Peter Perna die Verteidigung gegen Richard Smyth über die Mönchsgelübde drucken, wohingegen bei Froschauer wiederum 1559 die ausführliche *Defensio Doctrinae veteris et Apostolicae de* [...] *Eucharistiae Sacramento* erscheint. Es ist das, gemessen an den Publikationen, das weitaus produktivste Jahr Vermiglis mit über 1'500 Seiten in Folio, ab 1560 nehmen ihn die Auseinandersetzungen zuerst mit Bibliander in Zürich, dann

¹⁰⁵¹ BibPMV, S. 11ff.

¹⁰⁵² OL S. 499 – vgl. oben unter 2.3

¹⁰⁵³ Paul Leemann-van Elck, *Die Offizin Froschauer: Zürichs berühmte Druckerei im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Buchdruckerkunst anlässlich der Halbjahrtausendfeier ihrer Erfindung*. Zürich 1940, bes. 149, 145–162, 186 – eHLS, art. Froschauer, Christoph – HBLS 3, 347f.

¹⁰⁵⁴ BibPMV, S. 18ff. – RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 257

die Teilnahme am Religionsgespräch in Poissy samt der damit verbundenen Abwesenheit von fast vier Monaten und schliesslich der Streit mit Johannes Brenz deutlich mehr in Anspruch. Wir haben aus dem Jahr 1560 gar keine Publikation Vermiglis, aus dem Jahr 1561 dafür die wichtige Vorlesung über das Richterbuch, sowie den *Dialogus de utraque in Christo Natura*, beide bei Froschauer erschienen. Damit erschöpften sich die zu Lebzeiten in Zürich unter direkter Autorschaft Vermiglis veröffentlichten Werke.

Es waren diese Werke und die Person Vermiglis, die dazu führten, dass vier weitere Kommentarbände (zu den Büchern Samuel, der Könige, Genesis¹⁰⁵⁵ sowie zum Kommentar über die Nikomachische Ethik¹⁰⁵⁶) und sein kleiner, doch persönlich gehaltener Band mit Gebeten über den Psalter noch in den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts erscheinen konnten. Ohne die aufwändige Tätigkeit der Nachlassverwalter Josias Simler und Johannes Wolf wäre das kaum möglich gewesen.¹⁰⁵⁷ Leider sind uns aus der Strassburger Zeit ausser dem nicht ganz vollendeten Kommentar über das erste Buch Mose keine weiteren Schriften erhalten, obwohl nach der älteren Forschung noch Manuskripte davon vorhanden gewesen sein könnten.¹⁰⁵⁸ Dies muss nicht mit dem Hinweis Rüetschis widersprechen, dass wohl die meisten Manuskripte Vermiglis mit der Zeit weggeworfen wurden, nachdem diese entweder gedruckt oder aber infolge

¹⁰⁵⁵ CAMPI, *Genesis Commentary*, S. 209-229

¹⁰⁵⁶ LUCA BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermiglis Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zürich 2008, S. 31-53, 123-200

¹⁰⁵⁷ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 272

¹⁰⁵⁸ STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis*, S. 30, 32 mit dem Hinweis auf Johann Wilhelm Stucki (1542-1607, dem Begleiter Vermiglis nach Poissy) und dessen Neffe Johann Rudolf Stucki (1596-1660) sowie die angeblich noch vorhandenen Manuskripte von Vermiglis Vorlesungen über die kleinen Propheten und die Klagelieder Jeremias, die 1629 erschienen. Auch hier gilt Rüetschis Diktum, dass die Manuskripte in der Regel vernichtet wurden, wenn sie publiziert oder nicht für die Publikation geeignet erachtet wurden. Vgl. RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 264 – Zu den Stuckis vgl. HBLs 6, S. 581 (Lit.)

allzu fragmentarischer Ausführung nicht veröffentlicht worden waren,¹⁰⁵⁹ denn gerade durch die ausserordentliche Ausführlichkeit der gedruckten Werke sowie nach Erscheinen der nach inhaltlichen Kriterien angeordneten Sammlung der *Loci communes* ab 1576, in Zürich ab 1580, wurde das Interesse an Vermigli's Werken und ihrer Verwendung als theologische Studienliteratur erhöht.

Vergleichen wir die verschiedenen Druckorte miteinander, so ist es nicht schwer zu sehen, dass in Zürich weitaus am meisten Vermigli-Drucke erschienen sind. Stellen wir in Rechnung, dass der Nachlass in Zürich verblieb, und betrachten nur die zu seiner Lebzeit erschienenen Drucke, so sieht das Bild etwas differenzierter aus, unterscheidet sich aber nicht grundsätzlich:¹⁰⁶⁰ Elf in diesem Zeitraum in Zürich erschienen Drucke¹⁰⁶¹ stehen vier aus Basel,¹⁰⁶² drei aus London¹⁰⁶³ sowie zwei, resp. drei Drucke aus Genf¹⁰⁶⁴ gegenüber. Vergleichen wir die exegetischen Schriften mit den kontroverstheologischen, so fällt das bereits von Rüetschi gezogene Fazit auf, dass Peter Martyr mit der Drucklegung seiner Vorlesungen, die offenbar gerade nicht im Hinblick auf eine spätere Veröffentlichung geschaffen wurden, etliche Mühe bekundete.¹⁰⁶⁵ Das ist insofern erstaunlich, als dass wir unter Absehung der späteren Ausgaben der *Loci communes*, die ein eigenes Genre darstellen, Vermigli im Rückblick primär als *exegetischen* theologischen Schriftsteller wahrnehmen und er sich auch als das bezeichnet hat. Denn zu Lebzeiten sind bekanntlich nur drei Kommentare erschienen, derjenige zum ersten Korintherbrief 1551 in Zürich mit gut 450 Blätter in Folio,¹⁰⁶⁶ der Römerbriefkommentar 1558 in Basel mit in etwa identi-

¹⁰⁵⁹ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 264

¹⁰⁶⁰ Vgl. dazu BibPMV, S. 1-150

¹⁰⁶¹ In Zürich erschienene Drucke, vgl. BibPMV, S. 4-6, 11, 19, 32, 34, 36, 49-50, 140

¹⁰⁶² In Basel erschienenen Drucke, vgl. BibPMV, S. 18, 22, 31, 130

¹⁰⁶³ In London erschienene Drucke, vgl. BibPMV, S. 1-3, 136, 138

¹⁰⁶⁴ In Genf erschienene Drucke, vgl. BibPMV, S. 8-10, wenn die französische Übersetzung ohne Druckort der *Tractatio / Disputatio 1549* mit zu den Genfern gezählt wird.

¹⁰⁶⁵ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 251

¹⁰⁶⁶ BibPMV, S. 11-16

schem Umfang¹⁰⁶⁷ sowie der Kommentar zum Richterbuch, in Strassburg ab 1554 gehalten, im Umfang von gut 200 Seiten in Folio.¹⁰⁶⁸

Somit stehen sich in dieser (zweifelloso etwas virtuellen Überlegung) zu Lebzeiten Vermigli knapp 1300 Blätter in Folio an exegetischen Schriften nochmals rund 1000 Blätter durch die Editionen der 60er Jahre gegenüber. Zu diesem Korpus kommen allerdings knapp 1700 Seiten an kontroverstheologischen Schriften; vor allem die beiden langen und ausführlichen Schriften gegen Richard Smith (*Defensio [...] duos libellos de Coelibatu [...] et Votis monasticis*, Basel 1559, 648 Seiten) und Stephen Gardiner (*Defensio Doctrinae veteris et Apostolicae de [...] Eucharistiae Sacramento*, Zürich 1559, 821 Seiten) machen dabei den Grossteil aus. Umfangmässig betrachtet gälte Vermigli darum zumindest zu Lebzeiten als kontroverstheologischer Schriftsteller, und zwar auch wenn wir die zeitliche Verteilung der verschiedenen Werke betrachten. Dass dem genetisch nicht so ist und sowohl Vermigli's eigenes theologisches Schaffen wie seine spätere Rezeption ihn in erster Linie als Reformator und damit als Schrifttheologen wahrgenommen haben, ist neben seiner grossen exegetischen Leistung auch den Zürcher Editoren zu verdanken. Aber es ist auch und zuerst einmal Peter Martyrs eigene Leistung, dass er als Lehrer an drei renommierten frühneuzeitlichen Bildungsanstalten in Strassburg, Oxford und Zürich als reformatorisch gesinnter Exeget wahrgenommen wurde und publizistisch in Erscheinung getreten ist. Vermigli wurde ausdrücklich in Strassburg 1554 und in Zürich 1556 als Ausleger der Heiligen Schrift bestellt, nicht als Kontroverstheologe. Sein inhaltliches Hauptwerk sind schon zu Lebzeiten seine drei erschienenen Kommentare, aus welchen mit Beizug der beiden kurz nach seinem Tod in Zürich veröffentlichten exegetischen Werke die vierzehn Jahrer nach seinem Tod kompilierten *Loci communes* zusammengestellt wurden.

Darum ist es ist nötig, an dieser Stelle ein kurzes Wort zu dieser komplexen und bislang nicht im nötigen Ausmass erforschten Entstehungs- wie Wir-

¹⁰⁶⁷ BibPMV, S. 18-30

¹⁰⁶⁸ BibPMV, S. 36-46

kungsgeschichte der *Loci communes* zu sagen. Die *Loci communes* haben, was Vermiglis Wirkung seiner Schriften betrifft, mit Sicherheit die grösste Resonanz gefunden. Sie sind gemessen an der Zahl der verschiedenen Editionen, Neuausgaben und Druckorte seine erfolgreichste Publikation.¹⁰⁶⁹ Die Motive, welche zu ihrer Zusammenstellung führten, dürften vielgestaltig sein und müssten wie die Literargenese dieses Werkes und die zeitlichen wie inhaltlichen Bezüge gesondert aufgearbeitet werden. Insbesondere hat bereits Rüetschi darauf aufmerksam gemacht, dass nur eine Liste der einzelnen *Loci* mitsamt ihrer Herkunft und dem Datum ihrer Niederschrift die theologische Entwicklung Vermiglis klar nachvollziehbar machen würde.¹⁰⁷⁰ Christoph Strohm hat darauf hingewiesen, dass aus dem Strauss motivatorischer Gründe drei besondere Aspekte zu beachten seien, welche die Attraktivität der Sammlung der *Loci*, primär aber auch deren Zusammenstellung verstehbar machen:¹⁰⁷¹ Einmal war es Vermiglis methodische wie sprachliche Klarheit in der Darlegung seiner Gedanken, vornehmlich aber in seinen Kommentaren, die seine Schriften zur Verwendung als Schulliteratur prädestinierten. Dann machten ihn die lebenspraktischen Bezüge, die er in seinen akademischen Vorlesungen wie in seinen Schriften einbaute, insbesondere auch für die Pfarrschaft attraktiv, und drittens war es Vermiglis Fähigkeit, auch in kontroverstheologischen Fragen als argumentative Richtschnur zu dienen, welche ihn im wörtlichen Sinn zu einer Autorität werden liess.

Dass nach Vermiglis Tod an verschiedenen Orten gleichzeitig oder etwas verzögert Arbeiten aufgenommen wurden, um die hinterlassenen Werke wie auch die bereits edierten durch Neuausgaben, Übersetzungen und Zusammen-

¹⁰⁶⁹ BibPMV, S. 98-126 – CHRISTOPH STROHM, *Petrus Martyr Vermigli's Loci communes und Calvin's Institutio christianae religionis*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 77-104, hier bes. S. 77-83. Strohms Eingangsbemerkung, „Vermiglis literarisches Werk besteht bekanntlich im wesentlichen aus meist erst postum veröffentlichten Kommentaren“ gilt es im obengenannten Sinn zu korrigieren.

¹⁰⁷⁰ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 270, Anm. 56

¹⁰⁷¹ STROHM, *Vermigli's Loci*, S. 78

stellung einem breiteren Kreise reformierter Leser zugänglich zu machen, zeugt davon, dass nicht nur ein grosser Bedarf an exegetisch wie wissenschaftlich versierter theologischer Literatur zur Orientierungsfindung vorhanden war, sondern auch, dass über Zürich hinaus Peter Martyr als reformierte Gelehrtenstimme auch nach seinem Tod noch wahrgenommen wurde. In Zürich wurde das Schwergewicht auf die nahezu fertigen, aber noch nicht publikationsreifen Kommentare und die aus der Strassburger Zeit stammenden Erörterungen zur Nikomachischen Ethik¹⁰⁷² gelegt.¹⁰⁷³ Man kann darin ein kräfteökonomisches Handeln Bullingers sehen in dem Sinne, dass er zwar Theodor Bezas Anliegen auf Herausgabe einer solchen Zusammenstellung förderte, jedoch dem in Zürich begonnenen Werk den Vorrang gab. Man kann, und das scheint mir doch für die Generation von Vermigli Zeitgenossen wesentlich zu sein, darin aber auch eine inhaltliche Gewichtung feststellen: Indem Bullinger, und mit ihm Rudolf Gwalther, Josias Simler, Johannes Wolf, Julius Terentianus und der ältere wie jüngere Christoph Froschauer, primär die vorhandenen Vorlesungen edierten, beugten sie einem allzu groben Ekklektizismus wie einer einseitigen Systematisierung vor. Die Zusammenstellungen der *Loci communes* entsprachen ganz offensichtlich einem vielfältigen Bedürfnis, das Vermigli theologisch, kontroverstheologisch wie ethisch erfüllen konnte,¹⁰⁷⁴ nicht zuletzt dank seiner nicht nur humanistischen, sondern auch scholastischen Ausbildung.¹⁰⁷⁵ Ob Peter Martyr, wenn ihm mehr Schaffenszeit vergönnt gewesen wäre, selbst noch ein Kompendium in Angriff genommen hätte, das Fragestellungen wie Interessen des reformierten Protestantismus gegen das Ende des 16. Jahrhunderts aufgenommen hätte, ist eine müssige Frage. Allerdings meine ich, dass selbst dies bezweifelt werden kann. Vermigli war der Ansicht, dass sich alle drängenden

¹⁰⁷² BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung*, S. 33-53

¹⁰⁷³ STROHM, *Vermigli's Loci*, S. 79

¹⁰⁷⁴ STROHM, *Vermigli's Loci*, S. 94ff. (zum ethischen Interesse), 101ff. (zur konfessionalistischen Fragestellung)

¹⁰⁷⁵ STROHM, *Vermigli's Loci*, S. 101

theologischen wie religionspolitischen Fragen aus der Beschäftigung mit der Schrift, also im Prinzip exegetisch lösen lassen müssten.¹⁰⁷⁶

Wie Christoph Strohm richtig feststellt, geht die schulmässig-philosophische Erörterung theologischer wie konfessionspolitischer Fragen auf Kosten der soteriologisch-christologischen Zentrierung der Theologie.¹⁰⁷⁷ Dies allerdings Vermigli anzulasten, wäre eine *petio principii*. Gerade die Kommentare bieten entgegen der Zusammenfassung der Loci die schriftmässigen wie christologischen Bezüge dadurch, dass Vermiglis eingeschobene Erörterungen strenggenommen immer Ausflüsse oder Applikationen der Exegese sind. Dieses hermeneutische Prinzip wie auch Vermiglis eigene Definition, dass Christus als oberstes Prinzip auch in der Auslegung des Alten Testaments durchgeführt werden müsse,¹⁰⁷⁸ warnen eigentlich vor einer kurzschlüssigen Inanspruchnahme der explizierten Zusätze. Die Zusammenstellung der Loci communes und ihre Verwendung sind darum richtigerweise ein konfessions- wie wissenschaftshistorisches Zeugnis der darauffolgenden Generation.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁶ LC 1583, S. 23-30, *De sacris Scripturis*

¹⁰⁷⁷ STROHM, *Vermiglis Loci*, S. 102

¹⁰⁷⁸ LC 1583, S. 24: „Debemusque perpetuo meminisse, quemadmodum a Christo Ecclesiae optimo praeceptore ad eam vestigandam simus ablegati, quando Ioannis 5. Ait: Scrutamini Scripturas. Praeterea omnis facultas atque doctrina suam dignitatem sortitur ex materia, circa quam versatur: nam prout illa praestat, aut nobilior aut ignobilior habetur aliqua scientia. Quare cum nostrae huius, non de alia re sermo sit, quam de Christo, tanto habenda erit summa omnium doctrinarum, quanto Christus est omnium rerum praestantissimus. Et novum Testamentum de Christo potissimum agere, (quantum arbitror) ambigit nemo. At quia de Veteri forassis aliquis dubitar, is vel Paulum audiat ad Romanos, cap. 10. Scribentem: Finis legis Christus est. Et Ioannis 5. cum Dominus quod modo citavimus dixisset: Scrutamini Scripturas, Mox adiecit: Illae enim testimonium perhibent de me. Atque eodem capite, de Mose habetur: Ille de me scripsit: aliaque permulta adduci possent loca, quibus hoc idem confirmaretur: sed his modo simus contenti.“

¹⁰⁷⁹ CHRISTOPH STROHM, *Vermiglis Loci*, S. 104: „Le Maçons Zusammenstellung der Loci communes Mitte der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts ist durch dieses Interesse an einer kontroverstheologischen Sicherung und methodisch geordneten Darstellung der

Bevor im nächsten grösseren Abschnitt ein kontroverstheologisches Werk näher betrachtet wird, soll darum die Werkeinschätzung Josias Simlers in seiner *Oratio*¹⁰⁸⁰ beachtet werden. Denn Simler zeigt genau diesen von Christoph Strohm benannten Wechsel in der Perzeption von Vermiglis Werken bereits an. Er hebt einerseits Martyrs charakteristische Werkmerkmale typischerweise im Blick auf die konfessionalistische Klärungen hervor, betont so gerade seine Diskussion der Gegenstandspunkte in der *Tractatio / Disputatio de eucharistiae* (1549),¹⁰⁸¹ hebt die *klare Erklärung der versteckten und schwierigen Fragen* im Kommentar zum ersten Korintherbrief (1551) hervor¹⁰⁸² und unterstreicht die Wichtigkeit des Römerbriefkommentars (1558) auch im Hinblick auf ältere vergleichbare Werke.¹⁰⁸³ Was Simler hier meint, aber nur verklausu-

eigenen Position sowie deren ethischen Konsequenzen und Konkretionen bestimmt. Vermiglis eine Generation früher entstandenes theologisches Werk erfährt dadurch eine Neuinterpretation angesichts der Herausforderungen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts. Vermiglis ursprüngliche Intentionen sind von dieser Interpretation zu unterscheiden, auch wenn Vermiglis methodisch geordnete, kontroverstheologisch geschulte und auf die Erörterung konkreter ethischer Probleme ausgerichtete Bibelauslegung den Zeitgenossen am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts in besonderer Weise attraktiv erschien.“ – Eine weitere Frage wäre die, wie angesichts dieses absolut korrekten Fazits die Forschungsgeschichte Vermiglis zu beurteilen wäre. *In concreto* würde das bedeuten, dass mithin ein Grossteil der systematisch-theologischen und ideengeschichtlichen Literatur über Vermigli darauf hin befragt werden müsste, wie diese dem historischen Quellenbefund gerecht wird und in welchem Masse den beigezogenen Stellen aus den Loci in Betracht auf Vermiglis Gesamtwerk Aussagekraft zukommt.

¹⁰⁸⁰ SIMLER, *Oratio*, Bl. 24r-26v

¹⁰⁸¹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 24r

¹⁰⁸² SIMLER, *Oratio*, Bl. 24r: „Eodemque tempore commentaria in primam Pauli epistolam ad Corinthios, Tiguri apud nos excudi voluit, opus certe ob multarum abstrusarum et difficilium quaestionum perspicuam explicationem lectu dignissimum.“

¹⁰⁸³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 24v: „[...] cum magna eruditione et diligentia hoc consecutum esse, ut omne fateantur post tot doctissimos interpretes, veteres et recentiores qui in hanc epistolam scipserunt, nihilominus librum hunc cum magno et peculiari fructu legi posse.“

liert sagt, ist Vermiglis Kenntnis der scholastisch gebildeten Gegnerschaft, der er in Gestalt von Stephen Gardiner (1482/3-1555),¹⁰⁸⁴ Kardinal Reginald Pole (1500-1558),¹⁰⁸⁵ Richard Smith (1500-1563)¹⁰⁸⁶ und Albert Pighius (ca. 1490-1542)¹⁰⁸⁷ teils persönlich, teils literarisch begegnete und der sich nicht mit humanistischem Wissen und Gelehrsamkeit allein begegnen liess.¹⁰⁸⁸ Es ist darum nicht allein konfessionalistische Rhetorik, wenn Simler Vermiglis *Defensio Doctrinae [...] adversus Stephani Gardineri* (1559) als heroischen Angriff auf den altgläubigen Goliath und dessen Schrift über die Eucharistie bezeichnet, die bekanntermassen aus *lauter Sophistereien und verschlungenen Lügengebäuden* bestanden.¹⁰⁸⁹ Denn erstens verteidigte Peter Martyr, so Simler, die Argumente der Neugläubigen, durchschaute zweitens dessen argumentative Winkelzüge

¹⁰⁸⁴ Vgl. GLYN REDWORTH, *In Defence of the Church Catholic*, S. 9ff. über Gardiners Ausbildung und Jugendjahre. Auffallend ist anfänglich in der Tat eine gewisse Ähnlichkeit zu Peter Martyr: Gardiner entstammte auch einer einfachen, aber zu gewissem Wohlstand gekommenen Handwerkersfamilie, war nur zwei Jahre älter als Vermigli und schlägt wie dieser eine Kanonikerlaufbahn ein. Allerdings gerät er viel früher über Beziehungen in den Kontakt mit kirchlichen wie politischen Würdenträgern als Peter Martyr und macht dadurch eine glänzende, aber auch durch die englischen konfessionellen Wirren unterbrochene, altgläubige Karriere. – RGG⁴ 3, Sp. 467

¹⁰⁸⁵ Zu Reginald Poles interessanter wie doppelter Rolle als Reformkatholik zum einen und als Gegner der Reformation zum andern vgl. THOMAS FERDINAND MAYER, *„Heretics be not in all things heretics“: Cardinale Pole. His Circle, and the Potential for Toleration*. In: DERS., *Reginald Pole in European context: a via media in the reformation*. Aldershot 2000, S. I, 107-124 – Vgl. DERS., *Reginald Pole: Prince and Prophet*. Cambridge 2000, S. 48-54 zum intellektuellen Hintergrund Poles.

¹⁰⁸⁶ LÖWE, *Richard Smyth*, S. 13-77

¹⁰⁸⁷ RGG⁴, 6, Sp. 1354 (lit.) – BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung*, S. 169f.

¹⁰⁸⁸ STROHM, *Vermiglis Loci*, S. 102

¹⁰⁸⁹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 24v: „Nam ille ante annos complures librum virulentum et pestiferum de Eucharistia sub nomine M. Antonii Constantii ediderat, in quo meris sophismatis et conortissimis feallaciis conatus est labefactare veram et orthodoxam doctrinam [...]“

und wandte sie gegen ihn selbst und gab drittens die zu dieser Form von Auseinandersetzung gehörenden richtigen Antworten.¹⁰⁹⁰

Damit ist m.E. nichts anderes als eine scholastische Disputation gemeint, die zwar in gewisser Hinsicht virtuell vonstatten ging, denn wie bereits oben erwähnt starb Gardiner schon 1555. Doch dessen altgläubige Mitläufer benutzten offenbar seine Argumente weiterhin und in ihren Augen wie in denjenigen der Neugläubigen war die Disputation noch nicht zu Ende geführt.¹⁰⁹¹

Vermigli's Schrift war immerhin in den Augen der nachfolgenden Generation, die Simler ja verkörperte, so wichtig und für Vermigli's intellektuelle Fähigkeit in den Augen seiner Mitstreiter so bezeichnend, dass dies gesondert herausgehoben wird. Simler hebt also genau das heraus, was Peter Martyr von anderen reformatorischen Gelehrten unterschied.¹⁰⁹² Nichtsdestotrotz unterstreicht er im Folgenden die exegetischen Fähigkeiten und die Genauigkeit seiner Auslegung samt den zugestellten theologischen Ausführungen.¹⁰⁹³ In der Tat scheint es so, dass Simler eine Zwischensposition einnimmt, in welcher er, hier bezogen auf die Schriften Vermigli's, zwar die genuin reformatorischen Qualitäten wie

¹⁰⁹⁰ SIMLER, *Oratio*, Bl. 25r: „Defendit aut primum in hoc libro rationes nostrorum hominum undecunque a Gardinero collectas et confutatas. Deinde etiam regulas, quas ipse in sua Tractatione de Eucharistia ediderat, contra eiusdem calumnias tuetur. Tertio eas responsiones propugnat quibus adversariorum argumenta in hac disputatione dilui solent.“

¹⁰⁹¹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 24v-25r. Dazu kam die Verhaftung von Thomas Cramner am 8. Sept. 1553 unter Maria I., sodass dieser nicht mehr auf Gardiner replizieren konnte.

¹⁰⁹² STROHM, *Vermigli's Loci*, S. 101: „Es gab wenig andere Theologen im Bereich der Zürcher und Genfer Reformation, die Argumente und Argumentationsweisen der katholischen Gegner so gut kannten und zu widerlegen verstanden wie der in der scholastischen Theologie ausgebildete Vermigli.“ – Vgl. a.a.O., S. 101, auch Anm. 155 & 156

¹⁰⁹³ SIMLER, *Oratio*, Bl.25v: „Praeterea Argentinae postquam eo ex Anglia reversus fuisset, Iudicum librum interpretatus est, et commentaria in eundem apud nos, ut nostis, edidit, in quibus quaestiones Theologicas non uibque obvias quam plurimas explicavit, et librum vere aureum, quem tamen multi propter difficultatem et obscuritatem singularem refugiebant, allato interpretationis lumine plurimum illustravit.“

Schriftbezogenheit und aussergewöhnliche Gelehrsamkeit hervorhebt, aber auch schon die konfessionalistische wie kontroverstheologische Nutzbarkeit seiner Bücher unterstreicht.

Was noch fehlte und dann zumal mit den verschiedenen Ausgaben der *Loci communes* behoben werden sollte, war die lehrmässige Verwendbarkeit. Dieses Werk war noch nicht getan und darum formuliert Simler genau zwei anstehende Projekte kurz vor den bereits untersuchten Bemerkungen zum Tode Martyrs, nämlich einerseits die Herausgabe der bislang nicht veröffentlichten Exegetica¹⁰⁹⁴ sowie Edition des Kommentars zu den ersten Büchern der Nikomachischen Ethik.¹⁰⁹⁵ Es ist kein Zufall, dass Simler hier zwei unterschiedliche Aufgaben formuliert, denn die erste meint im eigentlichen Sinn die Grundlagenarbeit und Basis reformatorischer Theologie, die zweite steht für die methodische Modelllehre, die kurz darauf reformierte wie protestantische Hochschulen ergreifen sollte.¹⁰⁹⁶ Gewiss, Simler betont auch Martyrs heroischen Einsatz gegenüber Johannes Brenz, doch entgegen der Virulenz, welche die Kontroverse für Vermigli selbst hatte, erscheint bereits im Rückblick Simlers diese eigenartig abgeschattet und matt.¹⁰⁹⁷ Die Hinweise auf die fehlende Basis von Brenz' Position in den Schriften und die relative Absurdität der Ubiquität könnten etwas gepresst als bereits durchschimmernde logische Inkonsequenz

¹⁰⁹⁴ SIMLER, *Oratio*, Bl. 26r: „Iam enim ab annis aliquot interpretatus est, ut nostis, duos Samuelis libros, et nunc Regum primo libro absoluto in secundo versabatur, atque ea quidem quae legit, etsi non omnia ab ipso recognita sunt, talia tamen sunt, ut cum edita fuerint, quod brevi futurum erit, volente Domino, vix quisquam extremam eius manum in his desiderare possit: ea autem quae in secundo Regum libro desunt quis perficit? Quis hanc quasi Venerem Apellis manu inchoatam absolvet? Quis commentaria in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Prophetas minores, in Ieremiae lamentationes, ita recognoscet ut eam dignitatem, eum splendorem habeant ac si ab ipso emendata, recognita, et edita fuissent?“

¹⁰⁹⁵ SIMLER, *Oratio*, Bl. 26r: „Quid dicam de gravissimis maximarum rerum disputationibus, quid de commentariis Aristotelis, et adiis quae ille inchoata et imperfecta reliquit.“

¹⁰⁹⁶ BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung*, S. 7-27

¹⁰⁹⁷ SIMLER, *Oratio*, Bl. 25v-26r

der orthodox lutherischen Position angesehen werden. Wenn Simler hier, wie es Vermigli tut und wie es im nächsten Kapitel zu zeigen ist, die Ubiquität als logisch für den Gottesbegriff nicht aussagbar hält, und somit bereits ein stärker gewichtetes philosophisches Gottesverständnis impliziert, dann wird Brenz' Auslegung uninteressant.

Zusammengefasst heisst das, dass Josias Simler eine Übergangsstellung einnimmt zwischen der späteren reformierten Schultheologie, die dem Exegeten, Lehrer und Kontroverstheologen Peter Martyr Vermigli die Rolle eines scholastisch geschulten, schriftmässig erprobten und mittels der grossartigen Kompilation der *Loci communes* tradierbaren Lehrers der reformierten Theologie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts zuweist. Allerdings wird dieses beachtenswerte Rollenverständnis, an dem die Zürcher Gelehrten wie auch das reformierte Netzwerk Europas im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts arbeiteten, der Bedeutung des theologischen Schriftstellers Vermigli nicht ganz gerecht. Er war weit mehr als der geordnete und distinkte Lehrer der *Loci communes*, und er war *vor allem* vieles andere: Die weit über 2000 Blatt, also 4000 gedruckten Seiten an Exegetica, nicht mit geschätzt die verlorenen Kommentare der ersten Strassburger Zeit, legen davon beredt Zeugnis ab.¹⁰⁹⁸ Peter Martyr Vermigli war primär ein Schrifttheologe und dedizierter christologischer Denker, der schon aufgrund seiner Bibliographie nicht in das Schema späterer *Systema sacrosanctae Theologiae* zu pressen ist.

¹⁰⁹⁸ SALVATORE CORDA, *Veritas Sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zürich 1975, S. 9

3.3 DIE CHRISTOLOGIE PETER MARTYR VERMIGLIS ANHAND DES *DIALOGUS DE UTRAQUE IN CHRISTO NATURA* 1561

3.3.1 Die Ausgangslage des Streits mit Johannes Brenz

Peter Martyr Vermigli's Spätschrift *Dialogus de utraque in Christo natura* 1561 ist weder seine wichtigste noch seine christologisch ausgeführteste Schrift. Denn dieses letzte von ihm selbst veröffentlichte kontroverstheologische Buch nimmt in gewisser Hinsicht eine Sonderstellung ein. Denn Peter Martyr hatte sich publizistisch spät in den zweiten Abendmahlsstreit eingeschaltet. Zwar taucht das Thema schon früh in seiner Korrespondenz auf¹⁰⁹⁹ und sowohl bei seinem Wechsel von Strassburg nach Zürich wie auch auf dem Kolloquium in Poissy stehen die eucharistischen Fragen nach der Gegenwart Christi im Zentrum. In Zürich stellt Vermigli jedoch zuerst die monumentale Entgegnung auf Stephen Gardiner fertig, die *Defensio doctrinae veteris et apostolicae de sacrosancto eucharistiae sacramento*, die 1559 bei Froschauer erscheint.¹¹⁰⁰ Neben dieser umfangreichen Verteidigungsschrift von fast Tausend Seiten in Folio erscheint der zwei Jahre später gegen Brenz gerichtete *Dialogus de utraque in Christo natura* 1561 mit seinen gut 250 Seiten als Traktätchen. Daneben eignet dem kleinen Werk auch eine thematische Sonderstellung. Anders als die *Defensio* 1559 wie auch die veröffentlichten Disputationsschriften von 1549¹¹⁰¹ ist der *Dialogus* einem innerprotestantischen wie eucharistischen Sonderthema gewidmet, der Diskussion um die Präsenz Christi hinsichtlich seiner menschlichen Natur. Dass der *Dialogus* späteren Ausgaben der *Defensio* vorangestellt wird, wie Brandy bemerkt, würde ich rezeptionshistorisch erklären und nicht mit theologischen

¹⁰⁹⁹ Vgl. oben unter 2.3 und 2.4

¹¹⁰⁰ BibPMV, S. 32ff. – Vgl. CORDA, *Veritas Sacramenti*, S. 79, der die eucharistische Grundfrage bei Martyr als *the long defense* bezeichnet, zieht sich das zentrale Thema doch von seiner Amtsübernahme in Oxford Ende 1547 bis zu seinem Tod durch Vermigli's Leben.

¹¹⁰¹ *Tractatio de sacramento eucharistiae / Disputatio de Eucharistiae* 1549 – vgl. BibPMV S. 1ff.

Motiven.¹¹⁰² Vermigli wird am Ende des 16. Jahrhunderts zu einer Autorität, dessen Schriften zwecks einfacherer Weitergabe und Rezeptierbarkeit zu thematisch eigenartig gebündelten Sammlungen zusammen gestellt werden, was wir anhand der *Loci communes* schon beobachtet haben.¹¹⁰³

War im 16. Jahrhundert die Abendmahlsfrage grundsätzlich schon als Zankapfel unter Protestanten verbreitet, wie John Patrick Donnelly das treffend formulierte, so wurde die Frage nach der Präsenz der menschlichen Natur Christi zu einer Art Tranchiermesser bezüglich der hinter den theologischen Konzepten stehenden philosophischen Auffassungen.¹¹⁰⁴ In der Tat behandelt der *Dialogus* wie die gesamte Auseinandersetzung im zweiten Abendmahlsstreit theologisch weniger das Abendmahl selbst, als die Christologie. Es handelt sich

¹¹⁰² HANS CHRISTIAN BRANDY, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen 1991 (=BHTh 80), S. 72

¹¹⁰³ Interessant ist in diesem Zusammenhang aber auch hinsichtlich der späteren Rezeption wie für die Einschätzung der Aktualität des sachlichen Grundes der Schrift, dass HEINRICH BULLINGER nach Martyrs doch überraschendem Tod im Herbst 1562 in seiner Schrift *Fundamentum firmum, cui tuto fidelis quivis inniti potest, hoc praesertim difficili seculo, quo dissidiis dotorumque adversariis scriptis omnia contrubata sunt, postium ad institutionem et consolationem simplicium* [...]. Zürich 1563 ausdrücklich Vermiglis Position im Streit mit Brenz verteidigt. Dass es sich dabei nicht bloss um ein Scheingefecht akademischer Theologen handelte, sondern insbesondere Magistrat und Bürgertum einbezog, bezeugt die gleichenjahrs erschienene deutsche Übersetzung *Vester Grund Uff den ein yetlicher gläubiger sicher buwen und sich verlassen mag / in dieser gefaarlichen zwyträchtigen zyt / in deren so vil spaltungen sind / und die geleerten wider einanderen kâmpffend: zû bericht und trost den einfaltigen geschriben* [...]. Zürich 1563. – Vgl. dazu EDWARD DOWEY, *Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, and Schematic*. In: GORDON (Hg.), *Arcitect of Reformation*, S. 55–61 (35–65)

¹¹⁰⁴ JOHN PATRICK DONNELLY, *Introduction*. In: PML 2, S. ix: „The Eucharist during the Reformation era, far from being a source of unity among Christians as intended by Christ, often functioned as the apple of discord. Most of the major colloquies or ecumenical efforts to reach doctrinal agreements broke up, often after notable progress on other differences, when discussion turned to the Eucharist and to the way that Christ is present in the Lord's Supper.”

in nuce um eine christologische Auseinandersetzung.¹¹⁰⁵ Damit ist aber zumindest ein Grund für die unerhörte Relevanz gegeben, welche diese Auseinandersetzung unter den Protestanten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts begründete, denn christologische Fragen referieren auf ihnen zugrundeliegende Wirklichkeitswahrnehmungen, auf die primordiale Unterscheidung von wahr und falsch. Indirekt ergibt sich somit auch ein Bezug zur Soteriologie, im vorliegenden Streit aus jeweils unterschiedlichen Bezugsräumen. In der vorliegenden Auseinandersetzung scheint dieser Bezugsraum auf lutherischer Seite in der Göttlichkeit Jesu Christi zu bestehen wohingegen die reformierte Seite gerade die Menschlichkeit Jesu, insbesondere die Menschlichkeit der menschlichen Natur Christi zu unterstreichen sucht.

Wir beschäftigen uns auf den folgenden Seiten nur mit dem Aspekt des Streits der Zürcher mit Johannes Brenz (1499-1570) und hierbei eigentlich nur mit Vermigli's Schrift gegen ihn. Das bedeutet, dass wir nicht nur einen eng fokussierten Raum betrachten, sondern auch die allermeisten historischen wie geistesgeschichtlichen Bedingungen im Umkreis dieser Auseinandersetzung notwendigerweise nicht beachten können,¹¹⁰⁶ alles andere würde den Umfang vollends sprengen. Die vielgestaltige Vor- und Nachgeschichte hat allerdings bereits Ernst Bizer dargestellt¹¹⁰⁷ und zur Schrift von Vermigli existiert neben der kommentierenden Einleitung von Donnelly¹¹⁰⁸ die ausführliche Diskussion

¹¹⁰⁵ DONNELLY, *Introduction*, S. xx: „Although Vermigli's *Dialogue* is part of a long debate between the Lutheran and Reformed wings of Protestantism over the Eucharist, it deals only indirectly with the Eucharist.“

¹¹⁰⁶ Zu den Hintergründen des Augsburger Religionsfriedens 1555 und dessen Zusammenhang mit dem Zweiten Abendmahlsstreit und die weiteren historischen Voraussetzungen vgl. NEUSER, ABENDMAHLSSTREIT. In: HThDG, Band 2, S. 274-281 – BRANDY, *Christologie*, S. 13-45 – MacCulloch, *Reformation*, S. 340f. – BRUCE GORDON, *Calvin*. New Haven 2009, S. 243-249

¹¹⁰⁷ ERNST BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*. Gütersloh 1940, Darmstadt 1962². Vgl. bes. S. 131-299

¹¹⁰⁸ DONNELLY, *Introduction*, S. ix-xxv

von Vermigli's Antwort und Argumentation in der Untersuchung Hans Christian Brandy zur späten Christologie von Johannes Brenz.¹¹⁰⁹

Die Auseinandersetzung zwischen den Zürchern und Brenz tritt mit der von Bullinger veröffentlichten *Apologetica Expositio* in eine neue Phase. Allerdings lassen sich Brenz' erste Schriften noch nicht direkt als Antwort auf die Schrift Bullingers lesen, zu der Vermigli schriftlich seine Zustimmung gegeben hat.¹¹¹⁰ Es mag eine Rolle gespielt haben, dass anfänglich der Abendmahlsstreit zwischen Calvin und Westphal sein Schwergewicht hatte und Bullinger sich vordergründig zurück hielt. Spätestens mit dem Scheitern von Calvins Einigungsbemühungen in der Abendmahlsfrage mit Melanchthon¹¹¹¹ und dem unglücklichen Ausgang des Gesprächs zwischen Johannes a Lasko und Brenz¹¹¹² war eine offizielle Zürcher Position des Zürcher Antistes gefragt. Es verbinden sich damit eigentlich mehrere differente Punkte zu einer grösseren Auseinandersetzung: Einmal die ursprüngliche Grunddifferenz seit dem Marburger Religionsgespräch 1529; dann die gescheiterten mannigfaltigen Einigungsbemühungen rund um Bucer, aber auch mit Melanchthon und Calvin, die endgültig mit dem Consensus Tigurinus überholt werden; letztlich eine Radikalisierung innerhalb des Luthertums, auch unter dem Eindruck des Raum gewinnenden reformierten Bekenntnisses und die damit verbundenen Ausfälle Westphals.¹¹¹³

Mit zielgerichteter Sicherheit stösst Johannes Brenz mit seiner Schrift *De personali unione*¹¹¹⁴ anfangs 1561 in die drei strittigen christologischen Punkte

¹¹⁰⁹ BRANDY, *Christologie*, S. 70-92. Brandy versucht Vermigli's wie Bullingers Denkfiguren nachzuzeichnen und stellt die Unvereinbarkeit der beiden argumentativen Positionen luzide dar. Insbesondere ist es die erste moderne Studie, die die historische wie theologische Relevanz dieses Sonderstreits herauszuarbeiten vermag und diese an der späteren Schultheologie misst.

¹¹¹⁰ Vgl. oben unter 2.3 – BULLINGER, *Diarium*, S. 48

¹¹¹¹ NEUSER, *Abendmahlsstreit*. In: HThDG, Band 2, S. 175f.

¹¹¹² BRANDY, *Christologie*, S. 46f.

¹¹¹³ Vgl. oben unter 2.4 – DONNELLY, *Introduction*, S. xix

¹¹¹⁴ JOHANNES BRENZ, *De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris, qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia*

und fordert die Zürcher eindeutig heraus, entzündet gewissermassen die schwärende Wunde. In Frage gestellt werden durch ihn die reformierten Lehrstücke der beiden Naturen Christi im Abendmahl, seiner Himmelfahrt sowie des Sitzens zur Rechten Gottes. Die Klammer um alle drei Fragen ist diejenige nach dem rechten Verständnis der *räumlichen* Ausdehnung. Es stehen sich auf reformierter Seite eine antik-physikalistische Auffassung und auf lutherischer Seite eine sprachphilosophisch-mystische Redeweise gegenüber.¹¹¹⁵ Interessanterweise werden in der Auseinandersetzung zwischen Brenz und Vermigli kaum zwischen den Parteien soteriologisch strittige Punkte angeschnitten wie z.B. das Verständnis der *manducatio impiorum vel indignorum vel infirmorum*. Der Grund mag nicht so sehr daran liegen, dass diese Fragen nicht mehr aktuell gewesen wären oder dass darin selbst Vermigli seine Meinung aktual anpassen konnte,¹¹¹⁶ sondern eher darin, dass die Diskussion über die Ubiquität trotz aller Polemik eben Grundfragen an das jeweilige theologische Wirklichkeitsverständnis stellte.

Praktisch gleichzeitig mit Brenz' *De personali unione* erschien Bullingers *Tractatio verborum Domini*.¹¹¹⁷ Auch in Bullingers Titel erscheinen die drei

in coena explicata est et confirmata. Tübingen 1561. In: DERS., *Die christologischen Schriften*, Teil 1. Hg. v. Theodor Mahlmann. Tübingen 1981, S. 1-107

¹¹¹⁵ Vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 88f., 101-105

¹¹¹⁶ NEUSER, *Abendmahlsstreit*. In: HThDG, Band 2, S. 302

¹¹¹⁷ HBW 1, 1, S. 197f.: *Tractatio Verborum Domini, in domo patris mei mansiones multae sunt, et.c.* [...]. *Qua demonstrator spem salutemque fidelium, certissimam esse, et coelum, in quod ascendit Christus, et in quod suscipiuntur electi omnes, locum esse in excelsis certum: ubi et de dextera Dei, et de ubiuitate corporis Christi disseritur* [...]. Zürich 1561 – Die *Tractatio* ist in dieser Sache das zweite von insgesamt fünf Schriften. Die gesamte Liste: *Apologetica Expositio* 1556 (HBW 1, 1, S. 149ff., Nr. 315-319); *Tractatio verborum Domini* 1561 (HBW 1, 1, S. 197ff., Nr. 416-418); *Responsio ad Iannem Brentium* 1562 (HBW 1, 1, S. 201f., Nr. 422-424); *Fundamentum firmum* 1563 (HBW 1, 1, S. 202f., Nr. 425-426); *Repetitio ex explicatio* 1564 (HBW 1, 1, S. 203f., Nr. 427) – Vgl. dazu BRANDY, *Christologie*, S. 69 – Gegen DONNELLY, *Introduction*, S. xx, Anm. 42, welcher irrtümlich

konsequenten Weiterführungen der Frage nach Raum und Ausdehnung der menschlichen Natur Christi, allerdings in einer für das soteriologische Verständnis des Zürchers doch ausgeführteren Form. Bullinger erwähnt die *electi* und deutet damit an, warum ihm u.a. in der reformierter Vorstellungsweise so viel am physikalistischen Verständnis des Himmels und des Ortes Christi gelegen ist. Dieser soteriologischen Spur muss bei der Betrachtung von Vermigli's Schrift dann unbedingt nachgegangen werden, weil sie, obwohl in der Diskussion an und für sich abwesend, eines der Motive für die Virulenz des Streites darstellt. Im darauffolgenden Sommer meldet sich Peter Martyr zu Wort. Mit dem 15. August datiert Martyr sein Vorwort und widmet das Werk John Jewels, den er zum „virtuellen“ Schiedsrichter zwischen sich und Brenz bestellt.

Bevor wir aber Vermigli's Schrift näher betrachten, will ich auf die zeitgenössische Reaktion in Simlers *Oratio* verweisen. Immerhin war die Debatte mit Vermigli's Tod überhaupt nicht beendet und anhand von Simlers Einschätzung ist es vielleicht möglich, nicht nur der Relevanz dieses Streits näher zu kommen, sondern auch zu verstehen, warum prinzipiell eine Einigung gar nicht möglich war. Brandy unterstreicht nach der Analyse der Schrift Vermigli's sowie der Schriften Bullingers gegen Brenz zusammenfassend, dass zwei axiomatische Punkte auf reformierter Seite eine genauere Durchdringung der beiden Naturen Christi verhinderten, ja geradezu verunmöglichten.¹¹¹⁸ Auch wenn Brandy objektiv zu urteilen bemüht ist, klingt doch durch, dass er hier auf reformierter Seite eine Art von intellektuellem Defizit ausmacht, mindestens insofern als dabei die ganze Person Christi nicht gleich tief reflektiert wurde wie in orthodox-lutherischer Art. Wir wären hier vorsichtiger, der Vorwurf der *Christusspekulation* und das Bemühen, jegliche Aussagen zu vermeiden, die nicht durch die Schrift begründbar und nötig sind, mahnen zur Zurückhaltung.¹¹¹⁹ Jedenfalls ist Brandy darin zu folgen, dass Bullinger wie Vermigli einmal die Immutabilität

Bullingers *Assertio utriusque in Christo naturae* 1534 auch dazu zählt, deren Erscheinungsjahr aber falsch wiedergibt. Vgl. HBW 1, 1, S. 35, BNr. 62-68.

¹¹¹⁸ BRANDY, *Christologie*, S. 113f.

¹¹¹⁹ BRANDY, *Christologie*, S. 114

Gottes unterstreichen sowie die zwingende Lokalität des Menschen voraussetzen.¹¹²⁰ Hierbei bewegen wir uns in traditionell philosophisch-physikalistischen Grundannahmen.¹¹²¹ Die zweite Grundstruktur bildet die Einbindung der

¹¹²⁰ BRANDY, *Christologie*, S. 113

¹¹²¹ DAVID ROSS, *Aristotle*. London 1964, 2006⁶, S. 186-191 – WERNER JÄGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1955, S. 366-392 – HANS WAGNER, *Einleitung: Die Stellung der Physikvorlesung innerhalb der Geschichte der griechischen Naturtheorie*. In: ARISTOTELES, *Physikvorlesung*. Berlin 1967, S. 288-292 (=Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Band 11) – WILHELM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1994³ (1983³, 1975³), S. 48-49, S. 55-57 – MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Band 3, (S. 95-115) S. 97f.: „Examination of the works of the Reformers and their successors indicates a continuity of the doctrine of God, not in style of exposition and not always in detail of exposition, but rather in basic theological and philosophical framework. The underlying assumptions governing the doctrine of God during the eras of the Reformation and Protestant orthodoxy are very little different from those governing the discussion during the Middle Ages. [...] What must be emphasized, however, is the relationship of these elements of discontinuity to the literary genre of the documents examined and the presence of a significant continuity of intellectual framework or assumption concerning the doctrine that far outweighed any discontinuities in detail.” Und im Hinblick auf Calvin, aber bezogen auf die *Umschliessung* der theologischen Lehrsätze durch eine *systematisierende* und damit zwar traditionell auftretende, aber in erster Linie tradier- und kommunizierbare Gotteslehre formuliert MULLER, a.a.O., S. 100f.: „It is also evident, with reference to the doctrine of God, as in the case of the concept of God, as in the case of the concept of divine permission typically incorporated into the Reformed doctrine of predestination, Calvin is not always the primary antecedent and did not consistently provide the systematic model for later Reformed doctrine. [...] Moreover, we must look to the works of Musculus, Vermigli, Bullinger, and Hyperius [...]. What is more, the early orthodox thinkers appear to have recognized not only the polemical necessity of developing a scholastic theology over against the Roman Catholic dogmatics of the day, they appear to have recognized also, albeit without negative comment on the work of their theological forebears, that many of the formulations of theologians like Bullinger and Calvin failed completely either to explain issues or to resolve theological problems. Thus, while it is clear that Calvin intended to deny that God is the author of sin and to affirm the existence of secondary causes, contingency, and hu-

Christologie in die Prädestinations- und Gotteslehre,¹¹²² wobei genauer die Gotteslehre eigentlich den Überbau über Soteriologie und Prädestinationslehre bildet. Dem entspricht ziemlich genau der reformierte Vorwurf an die Vertreter der Ubiquität, dass damit der Göttlichkeit Gottes Unrecht getan werde, währenddem diese auf der Gegenseite ein zu geringes Interesse an der Göttlichkeit beider Naturen Christi vermuten.¹¹²³ Genau dies schimmert in Simlers Bericht über den *Dialogus Martyrs* durch, auch wenn ich oben notierte, dass im Vergleich zu den andern Werkbeschreibungen hier der Kommentar abgeschattet und trocken wirkt und sich Simler anfänglich auf die äusseren Umstände konzentriert.¹¹²⁴ Doch dann beschreibt er Martyrs Reaktion auf Brenz' Entgegnung *De divina maiestate Christi* 1562:

„Quem librum cum vidisset Martyr noster, homo alioqui naturae placidissimae nonnihil tamen indignabatur, Brentium causam non bonam fide etiam adeo non bona agere, ut non dubitet et se et nostros omnes accusare quod impugnent gloriam et

man freedom or responsibility, this difficulty with the language of divine permission and his lack of recourse to establish language of divine *concursus* left places in which his theology is unclear on such issues. The introduction into Reformed theology and the careful interpretation of scholastic distinctions in the new context of Reformed confessional dogmatics by the early orthodox writers brought to Reformed thought a clarity of definition and, in addition, a capability of balanced and nuanced formulation not possible in earlier theology.“

¹¹²² BRANDY, *Christologie*, S. 113

¹¹²³ Dass aus den beiden Positionen an und für sich kein Entkommen war, zeichnet auch Brandy (*Christologie*, S. 114, Anm. 151) indirekt auf, indem er als Gegenposition Luthers Entgegnung an Erasmus aufnimmt, der in *De servo arbitrio* davon spricht, dass der Heilige Geist Christus verklären will, also die ganze Person Christi mit beiden Naturen (quasi *per communicationem idiomatum*) betrachten will. Allerdings war es ja gerade der Vorwurf an die Reformierten, allerdings auf einem andern Streitplatz der Abendmahlslehre, *Spiritualisten* zu sein, nämlich dort, wo dem Geist zugetraut wird, wenn nicht Glauben (also *communio*), so doch Gewissheit und Erinnerung (*communicatio aut commemoratio*) zu schaffen.

¹¹²⁴ SIMLER, *Oratio*, Bl. 25v

maiestatem Christi, negent Dei omnipotentiam, cum tamen omnibus notum sit, ita ut ne Brentius quidem ignorare possit, hos contraria nostros docere.“¹¹²⁵

Nach Simlers Zeugnis empört sich Vermigli nicht nur über den Vorwurf an die Zürcher, Ehre und Majestät Christi sowie die Omnipotenz Gottes zu leugnen, sondern auch darüber, dass diese Lehre sich nicht mit dem protestantischen Schriftprinzip sowie den Kirchenvätern in Übereinstimmung bringen lasse. Und dann bringt Simler eines der Kernargumente, die in Brandys Untersuchung zu Brenz aus Zürcher Sicht nicht genug gewichtet werden, dass nämlich eine nicht durchgehaltene Trennung der beiden Naturen in Christo gefährlich nahe an die Transsubstantiation rücke:

„Dolebat illi plurimum hominem alioqui magnum, et qui Ecclesiae posset esse utilis, tam pertinaciter tueri dogma, absurdum portento sum et plane novum, quod nullis evidentibus scripturarum testimoniis, nulla Patrum ac veteris Ecclesiae auctoritate nitatur, et quod neque Papistae, qui multa confinxerunt ad tuendam carnalem crassamque, praesentiam corporis Christi in Coena sacra, unquam ausi fuerunt approbare.“¹¹²⁶

Dass Simler nachschieben lässt, das Brenzsche Dogma der Ubiquität der menschlichen Natur habe auch auf dem Religionsgespräch von Poissy bei den Altgläubigen Kopfschütteln ausgelöst und sei für vollkommen häretisch erachtet worden, mag diese Argumentation stützen, über dessen Historizität ist jedoch nichts bekannt.¹¹²⁷ Allerdings weist Brenz in seinem Vorwort ausdrück-

¹¹²⁵ SIMLER, *Oratio*, Bl. 25v

¹¹²⁶ SIMLER, *Oratio*, Bl. 25v-26r

¹¹²⁷ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 234-242, weiss davon ebenfalls nichts. – Vgl. dazu die ähnliche, aber doch historisch wahrscheinlichere Anekdote über den Brenzschen Himmel bei SIMLER, *Oratio*, Bl. 27r: „Alio item die cum Bullingerus inter alia consolationis causa e Paulo dixisse, nostram politiam in caelo esse; agnosco inquit ille, sed non in caelo Brentii, quod nusquam est. Et huic quidem se libenter et ex animo ignoscere dicebat, optasse tamen si ita Dero visum fuisset, illi respondere, cum infirmiorum causa, tum ut falsissimas contra se calumnias refutaret.“ – Aus der Sache spricht Schalk, eine

lich darauf hin, dass er kein neues Dogma ausgedacht habe.¹¹²⁸ Simlers Warnung ist hingegen durchsichtig: Selbst diejenigen, die der schriftwidrigen Lehre der Transsubstantiation anhängen gingen nicht so weit, die menschliche Natur zu vergöttern. Simlers Spitze ist klar polemisch, doch in ihrer Intention zeigt sie die Furcht, die auf reformierter Seite davor herrschte, von einem sehr wörtlich verstandenen Chalzedonense auch nur wenig abzuweichen,¹¹²⁹ und unter der *communicatio idiomatum* mehr als eine besondere Ausdrucksweise zu verstehen.¹¹³⁰ Somit hebt Simler in seiner nicht besonders ausführlichen Erwähnung des *Dialogus* und des Streits mit Johannes Brenz genau die beiden Punkte hervor, welche die reformierte Position stets ausgezeichnet hat, dass nur das über die jeweilige Natur Christi ausgesagt werden darf, was dieser auch tatsächlich zukommt. Ich bin mir nicht sicher, ob Brandys einleitende Bemerkung über Vermigli im Besonderen und die Reformierten im Gesamten richtig ist, dass man von einer Dominanz der Pneumatologie über der Christologie sprechen könne.¹¹³¹ Allerdings gilt auch da, dass von Gott hinsichtlich seiner *causa efficiens* nur das ausgesagt werden kann, was ihm zukommt, was bei den *signa efficacia*, also den wirksamen Zeichen in Abendmahl und Taufe, durch den Geist vermittelt ist.

nachträgliche Erfindung durch Simler scheint mir aber unwahrscheinlich, das wäre wohl kaum so kurz nach Vermiglis Tod geduldet worden.

¹¹²⁸ BRENZ, *De personali Unione*, S. 4: „[...] ut ecclesiae filii Dei rationem redderem me nec excogitasse nec sequi novum dogma, et exponerem causas, cur doctrina de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena eius constanter asserenda sit et perpetuo retinenda.“

¹¹²⁹ KARL-HEINZ UTHEMANN, *Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalzedon*. In: DERS., *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*. Berlin 2005, S. 1-36

¹¹³⁰ BRANDY, *Christologie*, S. 87

¹¹³¹ BRANDY, *Christologie*, S. 71

3.3.2 Der *Dialogus de Utraque in Christo Natura* 1561

Wie schon erwähnt, richtet Vermigli sein Vorwort an John Jewel. Wie das Brandy schon ausgeführt hat, dürfte ein Grund darin liegen, dass dieser Martyr am 6. November 1560 darüber unterrichtet, dass in England die „herumfliegende Lehre der Ubiquität“¹¹³² sich wohl kaum festsetzen könne. Jewel bedankt sich dann am 7. Februar 1561, also ein gutes halbes Jahr nach Erscheinen des *Dialogus*, bei Martyr und lässt ihn wissen, dass durch die Ubiquitätslehre keine Gefahr drohe.¹¹³³ Der wirkliche Grund für die Widmung an Jewel dürfte aber darin gelegen haben, dass keiner der englischen Theologen Vermigli so nahe stand wie Jewel. Er war mit ihm von Strassburg als *Marian Exile* nach Zürich gekommen und bis zur Inthronisation Elisabeths 1558 in Zürich geblieben, eine Zeit lang in Martyrs Haus.¹¹³⁴ Die englische Kirche war sodann zur Zeit der Abfassung des *Dialogus* die einzige etablierte, (wieder) bestehende Kirchengemeinschaft, mit der die reformierten Schweizer eine weitgehende theologische Übereinstimmung aufwiesen. Die oberdeutschen Städte wie die Fürsten waren dem lutherischen oder wie im Falle von Konstanz dem katholischen Druck ausgesetzt, was eine Schiedsrichterrolle für den Dialog kaum passend erscheinen lassen konnte. In Frankreich war die Lage völlig unklar, Vermigli reiste in etwa zur Zeit der Drucklegung an das Kolloquium nach Poissy.¹¹³⁵ Dass Jewel als offizieller Bischof der englischen Kirche die Schiedsrichterrolle über-

¹¹³² ZL 1, S. 54 (lateinischer Teil), Brief 38: „Volatica illa doctrina Ubiquitaria non potest apud nos consistere ullo modo: etsi non deerant ab initio, quibus ea res magnopere curae fuerit.“ – BRANDY, *Christologie*, S. 75 & Anm. 27 – Vgl. *Dialogus*, Bl. *4v: „Accessit praeterea quod ad me tua penultima epistola scribis, nonnullos etiam apud vos esse, qui iam de Ubiquitate cogitare incipiant. Sed adiecisti, quod me admodum recreavit, non esse verendum ut isti regno et Ecclesiae tale dogma credendum unquam obtrudatur.“

¹¹³³ ZL 1, S. 59 (lateinischer Teil), Brief 43: „De ubiquitate enim nihil est hic priculi. Ibi tantum audiri ista possunt, ubi saxa sapiunt. De Orothete autem tuo an ego me tibi dicam agere gratias?“

¹¹³⁴ Siehe oben unter 2.6.3 und 2.6.4

¹¹³⁵ Vgl. unter 2.6.7

nehmen sollte, leuchtet daher ein.¹¹³⁶ Zweck der kleinen Schrift sei die Bestätigung des wahren, nützlichen und richtigen Glaubens in der Kirche, wie er vor dem schon gelehrt wurde, und die Abweisung der falschen und sophistischen neuen Irrtümer.¹¹³⁷

Das ist nun gewiss bereits konfessionalistisch, doch es zeigt bereits im Vorwort, dass es sich beim nun zu erörternden Themenkreis zwar um eine elaborierte und ambitionierte Frage handelte, dass es sich bei dieser aber gleichfalls, zumindest für die reformierte Seite, um *capita et dogmata nostrae religionis* handelte.¹¹³⁸ Nicht nur wird der Idee der Ubiquität unterstellt, eine erfundene Neuigkeit zu sein, sondern bereits andeutend auch deren logische Inkonsequenz und fehlende Schriftgemässheit hervorgehoben.¹¹³⁹ Obwohl Martyr Brenz nicht mit Namen nennt, ist die Position des *Dialogus* von Anfang an klar, irenisch zwar im Tonfall und ohne persönliche Ausfälle, aber bestimmt in der geistigen

¹¹³⁶ *Dialogus*, Bl. *2v: „Tuum igitur erit Antistes incomparabilis, ea quae scripsi perlegere, sed cum vacaverit.”

¹¹³⁷ *Dialogus*, Bl. *3v-*4r: „Attamen in rebus agendis non est ab illa ratione veterum discedendum: quandoquidem vera, utilia, et recta oportet operam dare ut retineantur et conservetur : quae vero sunt prava, incommoda et falsa, reprimenda et tollenda sunt, ne officiant. Ideoque licet in omnibus rebus praestandum sit, in dissidiis attamen et certaminibus de religione omnium maxime. Ubi non solum dogmata sana pro viribus et docenda et confirmanda sunt, verumetiam simul captiones, tendiculae, atque argumenta sophistica ita eluenda, retundenda et dissoluenda, ne simpliciores et minus attentos laedant.“

¹¹³⁸ *Dialogus*, Bl. *5r

¹¹³⁹ *Dialogus*, Bl. *5v-*6r: „Nec aliud (quemadmodum te non latet) haec sibi nova quaerit ubiquitas, quam ut fucatis quibusdam rationibus et argumentis, imprudentibus persuadeat corpus et sanguinem domini pani et vino sacrae Coenae (ut loquuntur) vere, realiter, corporaliter, substantialiter, modo coelesti, arcano, ineffabili adesse. Nam si Christi natura humana ubique praesens adesse constabiliatru, quis obsecro tergiversationi relinquetur locus, quo minus ea, de quibus agitur, atque inter nos contenditur, in pane atque in vino adesse praesertim confiteamur?“

Haltung.¹¹⁴⁰ Und gleichzeitig formuliert Martyr seine Schrift als deutliche Ergänzung und Kommentar zu Bullingers *Tractatio de mansionibus coelestibus* 1561,¹¹⁴¹ auf die er auch verschiedentlich hinweist.¹¹⁴² Thematisch kreist er um die von McLelland¹¹⁴³ und Brandy¹¹⁴⁴ nachgewiesenen thematischen Kreise,¹¹⁴⁵ jedoch ist es dem Text Vermigli völlig entgegen, von einer eigentlichen Einteilung in sechs Teile zu sprechen,¹¹⁴⁶ denn weder teilt Vermigli seinen Dialog noch beschränkt er sich auf die von McLelland herausgestrichenen Punkte. Das humanistische Modell dazu waren ganz offensichtlich die sokratischen Dialoge Platons. Vermigli behandelt unter Aufnahme dieser die Themenbereiche der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, die Frage nach der Person und Personseinheit, die Fragestellung nach dem gegenseitigen Austausch der Eigenschaften der beiden Naturen (*communicatio idiomatum*), die Seele Christi und

¹¹⁴⁰ Etwas irritierend darum die erstaunte Bemerkung bei BRANDY, *Christologie*, S. 75 – Vgl. den Hinweis in *Dialogus*, Bl. *6r, wo zwar die Papisten (*papistae*) und Weltweisen (*prudentes homines*) genannt werden, jedoch gerade nicht die Lutheraner (sofern man mir zustimmt, unter den *prudentes homines* frührationalistische wie antitrinitarisch-heterodoxe Meinung zu subsummieren). Wie wir oben im Briefwechsel mit Calvin und Jewel gesehen haben, hatte Vermigli durchaus ein Faible für kontroverstheologische Spitznamen. Dass er diese da nicht gebraucht, macht Sinn: Es geht ihm immer noch um eine theologische Auseinandersetzung um der christologischen Sache willen, letztlich um Überzeugung und Wahrheit, und nicht um Verurteilung.

¹¹⁴¹ *Dialogus*, Bl. *8v

¹¹⁴² Vgl. *Dialogus*, Bl. 58v, Bl. 81v

¹¹⁴³ MCLELLAND, *Visibile Words*, S. 206

¹¹⁴⁴ BRANDY, *Christologie*, S. 76ff.

¹¹⁴⁵ MCLELLAND, *Visible Words*, S. 206 weist hin auf: die Menschlichkeit Christi; das Sein Gottes: Die Eigenschaften der Naturen in Christo; die Ubiquität; die Auffahrt in den Himmel; über den Platz des Leibes Christi im Himmel; über die Gegenwart des Leibes Christi (im Abendmahl)

¹¹⁴⁶ Gegen MCLELLAND, *Visible Words*, S. 206. Es ist ein anachronistisches Leseverständnis, Vermigli sechs Teile zu unterstellen. Dieser argumentiert unter Aufnahme der Themenkreise im Gegenteil *zirkulär* und behandelt die gestellte Frage in mehreren Durchgängen und m.E. unter deutlicher Aufnahme des sokratischen Modells.

die Geschehnisse zwischen Tod und Auferstehung Christi, die Himmelfahrt Christi und die Frage nach der örtlichen Bestimmung des Himmels selbst, das Verhältnis des Leibes Christi, also der menschlichen Natur zur Allmacht Gottes (sitzend zur Rechten Gottes), sowie die Gegenwart der Person Christi in leiblicher wie geistlicher (göttlicher) Hinsicht im Abendmahl und in den Sakramenten an und für sich.

Diese kurze Aufstellung zeigt schon an, dass Vermigli im *Dialogus* überhaupt nicht linear und schon gar nicht in einer einzigen argumentativen Stringenz formuliert. Vielmehr lässt er ganz bewusst Argument auf Gegenargument folgen und nimmt in Kauf, gleiche oder ähnliche Fragestellungen in verschiedenen Argumentationsgängen behandeln zu lassen. Im Vergleich zu seinen exegetischen Schriften (denen teilweise auch eine gewisse Weitschweifigkeit eignet) erscheint darum der *Dialogus* als noch mäandrierender und wenig systematisch. Dennoch ist der Aufbau geordnet und folgt einer nachvollziehbaren Argumentationslinie. Ausgehend von einer eher systematischen Erörterung der christologischen Grundlagen der beiden Naturen in Christo und deren philosophischen wie theologiegeschichtlichen Hintergründe schreitet der Dialog weiter den heilsgeschichtlichen Abläufen entlang über Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu dessen (eschatologischer) Wiederkunft und gegenwärtiger Präsenz im Abendmahl. Im Unterschied zu Sokrates gelingt es Vermigli selbstredend nicht, seinen Gegner Pantachus zu überzeugen. Allerdings wird im Verlauf des Dialoges klar, dass das nicht an den Argumenten Orothetes' liegt, sondern an der mangelnden Einsicht seines Gegenspielers. Soweit ist das zeit- und genustypische Rhetorik. Allerdings schliesst der *Dialogus* bös-ironisch mit einem Schlusswort von Pantachus, des *Allenthalbers*, das unüberhörbar die protestantischen Ideale mit Füßen tritt:

„Ego vero quid tibi precer ignoro. Id tanum peto ut de re sacramentaria cum Luthero facias, et de nostra veneranda ubiquitate rectius posthac et sentias et loquaris.“¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁷ *Dialogus*, Bl. 135r

„Ich weiß aber nicht was ich dir wünschen solle. Darumb bitt ich allein / das du im stry vom Abendtmahl / mit D. Martin Luther stimmest / unnd von unser heyiligen Allenthalbheit / hinfürt besser haltest und redest.“¹¹⁴⁸

3.3.2.1 Die Naturen in Christo

Der fiktive *Dialog* entspinnt sich anlässlich der Begegnung der beiden Protagonisten *Pantachus* und *Orothetes*, sinngemäss in der zeitgenössischen Übertragung¹¹⁴⁹ als Allenthalber und Raumgeber übersetzt, wobei ersterer ohne Aufschlüsselung klarerweise für Brenz steht, der zweite für Martyr. Orothetes kommt von einem Besuch beim Buchhändler¹¹⁵⁰ und ist wenig erfreut über den Inhalt des Büchleins, das die Allenthalbenheit von Christi Leib vertritt.¹¹⁵¹

¹¹⁴⁸ *Gespräch*, Bl. Pp 6r

¹¹⁴⁹ PETER MARTYR [Vermigli]: *Dialogus. Ein Gespräch/ von den beyden Naturen Christi/ Wiewol dieselbigen ein unzertrennliche Person werden/ und ire eygenschaftten nicht verlieren/ doch darumb die menschlich natur Chrsiti/ nicht an allen örtern sey.* [...] Zürich 1563 – BibPMV, S. 53 vermutet Froschauer als Drucker. Allerdings irritiert die doch grössere Anzahl von Fehlern v.a. im zweiten Teil (Auslassungen von Redegängen, Vertauschungen, Satzfehler). Die Ausgabe ist ganz offensichtlich als „innerprotestantische Kampfschrift“ zu verstehen, nur so lässt sich der fehlende Druckort erklären (nämlich, dass die ausgebende Offizin sich zukünftige Aufträge nicht verscherzen wollte). Möglicherweise bestand zur Zeit der Drucklegung auch keine Erlaubnis der Zensur, die deutsche Übersetzung ausgehen zu lassen. Die Ausgabe wurde m.W. nicht wieder aufgelegt, die Thematik dürfte entgegen dem deutschen Frontispiz *dem gemeinen mann* doch zu spezifisch theologisch und zu tief in die theologiegeschichtlichen Gründe geführt haben, als dass sie wie eine polemische Schrift einfach zu lesen und zu verbreiten gewesen wäre. Die Häufigkeit der Fehler, der manchmal unsorgfältige und der sich der gesprochenen Sprache annähernde Satz sowie der fehlende Druckort machen es für mich zweifelhaft, dahinter die Offizin Froschauer zu sehen.

¹¹⁵⁰ *Dialogus*, Bl. 1r – Vgl. die unter 2.6.1 gemachte Bemerkung zur religionspolitischen Situation in der Schweiz nach dem zweiten Kappeler Krieg und die Gefährlichkeit, welche von konfessionalistischen Schriften ausging. Hier wird innerprotestantisch genau dieser Sachverhalt benannt, nämlich die Gefährlichkeit durch veröffentlichte Schriften, die, im

Was als Dialog beginnt, wird allerdings sehr schnell zu einem Monolog, was dem Ziel der Schrift ja entspricht. Vermigli wählt die vordergründige Form eines Dialogs, weil die es ihm erlaubt, den Gegenstandspunkt darzulegen und sofort darauf zu entgegnen. Somit ist klar, dass die Redestücke von Orothetes zu eigenen Vorträgen auswachsen, vor allem wenn wir in Rechnung stellen, dass Vermigli an und für sich in seinen Schriften zu explikativen Darstellungen neigt. Er beginnt mit dem Hinweis, dass wegen seiner fälschliche Lehre Nestorius mit Recht verurteilt worden sei.¹¹⁵² Damit wehrt sich Martyr gegen den Vorwurf von lutherischer Seite, die Reformierten lehrten nestorianisch, indem sie die Menschheit Christi überbetonten.¹¹⁵³ Warum nun aber darüber hinaus gehen und den verurteilten Nestorianismus (die überbetonte menschliche Natur) überbieten, indem diese vergöttlicht und überspannt werde,¹¹⁵⁴ schliesslich sei diese Lehre nirgends bei den Kirchenvätern bezeugt. Soweit die Ausgangslage auf der Seite von Orothetes. Pantachus übernimmt eines der Standardargumente gegen die reformierte Position und wirft Orothetes vor, *philosophisch* zu argumentieren und von vornherein abzulehnen, man könne über den Leib

damaligen Sprachgebrauch und Wirklichkeitsverständnis, tatsächlich Menschen gefährden und ihrer Seligkeit berauben konnten.

¹¹⁵¹ *Dialogus*, Bl. 1r. Es handelt sich natürlich um *De personali unione* von Brenz, doch ohne Namensnennung! – Vgl. Brandy, *Christologie*, S. 76

¹¹⁵² Denzinger, S. 121–128 (Acta 250–264), v.a. S. 124: „Πανταχοῦ τῆς θείας γραφῆς, ἥνικα ἀν μνήμην τῆς δεσποτικῆς οἰκονομίας ποιῆται, γέννησις ἡμῶν καὶ πάθος οὐ τῆς θεότητος, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παραδίδοται, ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέραν προσηγορίαν τὴν ἀγίαν παρθένον Χριστοτόκον, οὐ Θεοτόκον.“

¹¹⁵³ DONNELLY, *Introduction*, S. xxii

¹¹⁵⁴ *Dialogus*, Bl. 1v: „Nec ea (ut arbitror) suis authoribus per se bella et sana viderentur, nisi quod semel in affirmanda Reali, Substantiali, Corporalique (ut crassa pinguique oratione loquuntur) corporis et sanguinis Christi praesentia in pane ac vino Coena Domini fines orthodoxae fidei transilierunt. Et idcirco ut sua figmenta quoquomodo constabiliant, pergunt magno suo malo, et ecclesiae non levi dano, confidentius insanire, atque constanter, vel potius pertinaciter defendunt, non propter aliam causam, Humanitatem Christi omnia loca implere.“

Christi, also die menschliche Natur, auch theologisch, übernatürlich lehren.¹¹⁵⁵ Dieser nimmt den Ball auf und legt dar, dass über Christi Leib nicht geurteilt werden könne, ohne dessen Ausdehnung und Ausmasse zu berücksichtigen, wie es denn einem Leib tatsächlich zukommt. Es zeigt sich dabei in dieser Anfangssequenz schon die Grunddiastase zwischen den Positionen: Vermigli klagt in der Rolle des Orothetes gegen eine Sprechweise, die nicht der zugrundeliegenden Sache zukomme. Über einen wirklichen Gegenstand kann nur gesprochen werden, indem man sich der dazu geeigneten Attribute bedient, alles andere ist Fantasie und Schwärmerei.¹¹⁵⁶ Er wehrt sich gegen jede begriffliche Pressung der Menschheit Christi wie auch gegen eine Lehre, die weder in der Schrift noch durch die Kirchenväter begründet sei. Die beiden stereotypen Beschuldigungen werden genannt: Reformierterseits wird geurteilt, die Lutheraner zögen die menschliche Natur Christi wie an einem weichen Leder, so dass es an allen Orten hinreiche.¹¹⁵⁷ Lutherischerseits hingegen heisst es, die göttliche Natur Christi werde von den Reformierten in ein Kämmerlein eingeschlossen.¹¹⁵⁸ Soweit die traditionellen Positionen. Doch Vermigli wehrt sich dagegen: er habe für das lutherische Verständnis der menschlichen Natur Christi nie das Bild des

¹¹⁵⁵ *Dialogus*, Bl. 1v-2r. Pantachus verwendet hier nicht das Wort *philosophia* / *philosophice*, sondern *de dimensionibus Geometricis*. Damit meint ziemlich eindeutig Aristoteles Kategorienlehre. Zudem fasst Vermigli hier Brenz zusammen: vgl. BRENZ, *De personali unione*, S. 10-14. – Vgl. dazu BIZER, *Abendmahlsstreit*, S. 358f., welcher auf den Vorwurf aus Brenz' *De Maiestate* hinweist, die Reformierten lehrten mit Aristoteles' Brillen.

¹¹⁵⁶ *Dialogus*, Bl. 2r, vgl. die Marginalie *vocabulum ubiquitatis quare fabricatum*. Vermigli bezieht sich in der Darlegung auf das sechste Kapitel von Aristoteles Kategorienlehre. *Aristoteles, Kategorien*. Berlin 1984 (=Werke in deutscher Übersetzung, Band 1,1), S. 15 (-17) – DERS., *Categoriae*, 5a, 10-14

¹¹⁵⁷ *Dialogus*, Bl. 2v: „Eodem etiam pertinet quod nos dicitis corpus Christi tanquam alutam in omnia loca Geometrice ex tendere ac diffundere.“

¹¹⁵⁸ *Dialogus*, Bl. 2v-3r: „Id autem oblicisci non possum, vestros nobis per summam iniuriam ibiicere nescio quem et gurgustium coeli, quo Christi corpus alligemus, cum illud agere doceamus in quadam amplissima regione viventium, quae sita est ultra omnes aspectabiles coelos.“

weichen Leders gebraucht und immer gelehrt, dass Christus auch hinsichtlich der menschlichen Natur als Auferstandener im Himmel sei, und damit also keineswegs die ganze Person Christi in ein Kämmerlein eingesperrt werde. Wichtiger aber in diesem ersten Gesprächsteil ist, dass sich Vermigli expressis verbis gegen einen *axiomatischen* Aristotelismus wehrt:¹¹⁵⁹ Des Aristoteles Erkenntnisse werden nur insofern gutgeheissen, als dass sie nicht dem christlichen Glauben widersprüchen.¹¹⁶⁰

Nachdem die Problemanzeige erfolgt und die gegenseitig unterschiedlichen Sprach- und Denkvoraussetzungen benannt worden sind, versucht Orothetes seinen Widerpart mit einer Reihe von Schrift- und Väterzitaten zu überzeugen.¹¹⁶¹ Die Argumentationslinien sind allerdings in etwa diesselben. Auf der einen Seite wiederholt Pantachus die Möglichkeit, dass Christus seiner leiblichen Natur nach gar nicht anders als räumlich an allen Orten sein kann, und zwar kraft Gottes Wirksamkeit.¹¹⁶² Auf der anderen Seite bietet Orothetes

¹¹⁵⁹ *Dialogus*, Bl. 3r: „Mitto praeterea nos a vestris insimulari, quasi axiomatis Aristotelicis nimi adhaereamus.“

¹¹⁶⁰ *Dialogus*, Bl. 3r: „Ubi vero idem Philosophus deceptus est, et pugnantia cum pietate docuit, illi minime omnium suffragamur, immo errores eius acerrime oppugnamus.“ – Brenz selbst zitiert ausführlich das Kompendium Hugo von Strassburgs um nicht nur die Untauglichkeit der Philosophie zu „beweisen“, sondern auch um zu warnen, wie gefährlich nahe man dabei wieder an die falsche Lehre der Transsubstantiation komme. – Vgl. dazu *Dialogus*, Bl., 128v: „Damus quippe duas naturas in Christo eadem persona coniunctas, citra illarum conversionem seu transsubstantiationem.“ – *Dialogus*, Bl. 66r: „Quod si postea subdit, id [sc. corpus Christi] tamen in pluribus locis esse posse, id es, sub diversis hostiis: torrente Papistici erroris involvitur.“ – BRENZ, *De personali unione*, S. 48: „Haec scholasticorum scriptorum testimonia non commemoro, quod sentiam nobis ad has sordes esse redeundum et ab eis opem ad stabilienda pia dogmata petendam; non enim ignotum est, quantom coelestem doctrinam humana philosophie corruperit: sed ut ostendam, quod ne ipsorum quidem sententia, si sophisticas sordes abluantur et dextre intelligentur, nobiscum pugnet.“

¹¹⁶¹ *Dialogus*, Bl. 3v-7v

¹¹⁶² *Dialogus*, Bl. 6r: „Sed corpus Christi hoc peculiare habet, ut sit ubique seu in multis locis non localiter.“

die Schrift, Paulus, Augustin und Theodoret auf, um zu zeigen, dass von einer leiblichen Allenthalbenheit nirgends die Rede sei. Sein eigentliches Argument dabei ist aber die *Widerspruchsfreiheit*: Auch von Gott könne nicht Widersprüchliches ausgesagt werden. Ist er der unsichtbare Gott, so ist er nicht gleichzeitig sichtbar.¹¹⁶³ Gleiches gilt auch für die drei Personen der Trinität, ihnen kommen unterschiedliche Eigenschaften zu, die nicht per se den anderen auch zukommen. Wir hören hier bereits die Einschränkungen der *communicatio idiomatum* und der nicht Übertragbarkeit der Eigenschaften des *finitum* auf das *infinitem*, das Vermigli später ausführen wird. Hier am Anfang des Dialogs argumentiert er auf der Ebene des logischen Schlusses, cum grano salis also innerhalb des aristotelischen Organons.¹¹⁶⁴ Kann dem Leib Christi etwas an Fähigkeit oder Eigenschaft zugelassen werden, das ihm selbst nicht zukommt, hingegen durch göttliche Kraft?¹¹⁶⁵ Vermigli bewegt sich wiederum in der bekannten Diskussion um die *potestates dei*, allerdings handelt es sich hierbei nicht um eine einfache Wiederauflage der bekannten Termini, sondern die Frage wird nun christologisch zugespitzt und wird gleich die Frage nach den zugrundeliegenden Hypostasen, resp. deren gegenseitiges Verhältnis betreffen.¹¹⁶⁶

¹¹⁶³ *Dialogus*, Bl. 4v-5r – Vgl. Brandy, *Christologie*, S. 82 mit dem Hinweis auf Aristoteles' Metaphysik (Anm. 57). Leider vertut sich Brandy komplett mit dem Hinweis zu Aischylos' *Χρηφύγοι*, den er Vermigli hinter das Zitat aus Hieronymus' Brief an Eustochium legt (a.a.O., S. 82, Anm. 58). Vermigli zitiert weder Aischylos, noch philosophiert er an dieser Stelle über die „schlechthinige Irreversibilität der Zeit“ (a.a.O., S. 82), sondern er zitiert (*Dialogus*, Bl. 4b) Amos 5,2! – Vgl. MPL, 22, Sp. 397 – Es geht an der Stelle um Faktizität und um Gottes Wille, nicht um Irreversibilität. Das gibt Vermigli selbst an mit der Marginalie: „*Quaedam sua natura fieri non pussunt, salva Dei potentia.*“ Vermigli war im Besitz der von ihm erwähnten Ausgabe der Werke Hieronymus'. – Vgl. dazu ALEXANDRE GANOCZY, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin*. Genève 1969, S. 21, 179.

¹¹⁶⁴ *Dialogus*, Bl. 5v: „Neque enim quod est aeternum, fuerit subiectum temporis: Neque quod est increatum, creatum vel factum: Neque finitum, quod infinitum: et quae sunt his familia.“

¹¹⁶⁵ *Dialogus*, Bl. 6r-6v

¹¹⁶⁶ BRANDY, *Christologie*, S. 76-80

Doch zuvor schiebt Martyr geschickt einen Einwand beiseite, der m.E. nicht überschätzt werden kann. Dem impliziten Hinweis, es könnte aufgrund der Wirkung des Heiligen Geistes doch möglich sein, der menschlichen Natur Christi Eigenschaften der göttlichen zuzumessen, widerspricht Vermigli massiv und für das Verhältnis von Pneumatologie zur Christologie entscheidend: Der Heilige Geist gilt als eigenständige göttliche Person, die keiner geschöpflichen unterworfen oder subordiniert wäre. Mit Verweis auf Basilius' *De Spiritu Sancti*¹¹⁶⁷ legt er dar, dass einerseits an der vollen Göttlichkeit des Heiligen Geistes nicht gezweifelt werden kann, ja dass er mit Basilius eine *σύστασις* statt einer *ὑπόστασις spiritu sancti* vertritt, gleichzeitig aber keineswegs darum Christi Person oder theologisch Soteriologie wie Christologie diesem unterordnet.¹¹⁶⁸ So spricht Martyr klar davon:

„Proinde is pater [Basilius] hoc argumento spiritum sanctum non creaturam, sed Deum esse confirmat, quod eodem tempore in multis locis et ubique sit. [...] Spiritus autem sanctus cum in pluribus locis sit, non habet circumscriptam substantiam et ceterum.“¹¹⁶⁹

„Derhalben beweret hiemit Basilius / der H[eilig] heist sey nicht ein Creatur / sondern eines Göttlichen wesens / seitenmal er auff eine zeyt an vielen oder allen örtern schwebe.“¹¹⁷⁰

Kurz darauf exemplifiziert er die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, indem er diesen nicht nur als göttliche Person, sondern auch als Beistand der Engel, Fürstentümer, Regierenden und aller Menschen, die er heiligt, erklärt. So

¹¹⁶⁷ *Dialogus*, Bl. 6v – BASILIUS VON CAESAREA, *De Spiritu Sancto*. Freiburg 1993, S. 238-240 (=FC 12)

¹¹⁶⁸ Es scheint mir das ein grosses Missverständnis von STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermigli*, S. 244-270, bes. S. 267-269 wie auch von BRANDY, *Christologie*, S. 71, zu sein: Gerade durch die völlige göttliche Eigenständigkeit und damit die kategoriale Funktionszuweisung an den Geist wird dieser *nicht* der Christologie übergeordnet, sondern wie Basilius schon formuliert *zugeordnet*. Das trinitarische Modell ist das einer gegenseitigen *Systase* und nicht das einer Hypostase.

¹¹⁶⁹ *Dialogus*, Bl. 6v-7r

¹¹⁷⁰ *Gespräch*, Bl. B 6r

ist klar, dass dem Heiligen Geist qua göttlicher Person Ubiquität zukommt, und zwar in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht.¹¹⁷¹ Durch ihn erfüllt Gott der Herr Himmel und Erde (mit Bezug auf Cyrill)¹¹⁷² und so kann Vermigli davon sprechen, dass (mit Worten von Fulgentius)¹¹⁷³ der Heilige Geist alles erschaffen hat und erfüllt. Er unterstreicht damit die Personhaftigkeit des Geistes und dessen göttliche Funktion, bezeugt durch die Schrift wie die Vätertradition. Die Frage ist nun, zu welchem Zweck er hier kurz vor der Diskussion um das Verhältnis der beiden Naturen in Christus diese Stellungnahme über den Geist einschleibt. Gewiss hat es kontroverstheologisch einmal die Aufgabe, ein Feld abzustecken, worin sich Orthodoxie wie Übereinstimmung zeigen.

Ich glaube nicht, dass es darum geht, wie an verschiedenen Orten beschrieben,¹¹⁷⁴ eine pneumatologische Betonung gegenüber Christologie und Soteriologie auszudrücken. Vielmehr werden die nachfolgende christologische Naturen-Diskussion und damit auch deren soteriologische Implikationen in

¹¹⁷¹ *Dialogus*, Bl. 7r: „Spiritus autem sanctus non solum seiunctis a se hominibus praesto est, es et singulis quibusque angelis, principatibus, thronis, dominationibus inhabitator assistit, et ut homines sanctificans, alterius quam homines est naturae, et ceterum.“

¹¹⁷² *Dialogus*, Bl. 7v: „Implet [Deus] autem per spiritum sanctum.“ – Vgl. zu Cyrill von Alexandrien RGG⁴ 2, Sp. 509f. – DONNELLY, *Introduction*, S. xxiif.: „Vermigli spared no pains to claim Cyril’s patronage for his teaching. Cyril was the chief spokesman for the Alexandrian school of theology, which stressed the unity of the divine and human natures in Christ. His famous formula was ‘the one *physis* of God the Word made flesh’. The key word *physis* in Cyril might be translated reality. Later Eutyches and the Monophysites made it one *nature* and thereby confused the human and divine nature and incurred the condemnation of the Council of Chalcedon. Reformed theologians such as Vermigli had a much greater affinity for the Anitochene school whose chief spokesmen in Christology were John of Antioch [...] and Theodoret of Cyrillus [...]“

¹¹⁷³ *Dialogus*, Bl. 7v: „Item Fulgentius ad Donatum de fide Orthodoxa, Spiritus ergo sanctus, sicut omnia creavit, sic omnia replet immensus: et quia omnia replet, naturaliter est verus Deus.“ – zu Fulgentius von Ruspe, dem „Augustin in Kurzform“, vgl. RGG⁴ 3, Sp. 411

¹¹⁷⁴ Vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 71 – STURM, *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis*, S. 267ff.

den Stand einer Diskussion über zugewiesene göttliche Funktionen erhoben. Das *basilianische* Modell der *Systase* gilt selbstredend auch für die zweite göttliche Person Christus, doch indem Vermigli zuerst die dritte Person und ihre Aufgaben und unbestrittene Göttlichkeit klärt, kommt er argumentativ nicht in Versuchung, den Geist als „Hilfsperson“ in die christologische Zuordnung der Naturen einbauen zu müssen. Brenz selbst erwähnt den Geist in *De personali unione* bis zur Naturendiskussion nicht.¹¹⁷⁵ Peter Martyr hingegen zeigt an der systatischen Zuordnung des Geistes zu Gott-Vater, dass dieser mit Grund nicht untergeordnet, sondern zugeordnet ist, keine Kreatur, sondern Gottes Wesen. Damit hebt er sozusagen im Vorfeld Argumente aus, die darauf hinauslaufen könnten, der menschlichen Natur Christi qua Geist Eigenschaften der göttlichen zuzuordnen.

Rein innerhalb der Auseinandersetzung mit Brenz' *De personali unione* ist die doppelte Bezugnahme gelungen, weil Brenz zuerst mit Cyrill und anschließend mit Basilius zu legitimieren sucht, warum von der menschlichen Natur Christi Göttliches, nämlich die Ubiquität, ausgesagt werden könne.¹¹⁷⁶ Dies allerdings ist, zumindest für die von Brenz angeführten Stellen bei Cyrill, brenzsche Interpretation.¹¹⁷⁷ Cyrill spricht an der von Brenz verwendeten Stelle über die Leidenfähigkeit der göttlichen Natur beim Tod Christi. Diese leide, nicht als göttliche Natur, sondern weil ihr die Eigenschaften der menschlichen, also damit auch die Leidenfähigkeit und Sterbensfähigkeit, übertragen wurden.¹¹⁷⁸ Es ist klar, dass Brenz mit dieser eher spekulativen Schlussfolgerung die in seinem Sinne interpretierte Hypostasenlehre in seiner Argumentation vorbereiten will. Dazu dienen die Gleichnisse, deren er sich bei Cyrill und Basilius bedient und die jeweils die (scheinbare oder wirkliche) Übertragung wahrnehmbarer Ei-

¹¹⁷⁵ Vgl. BRENZ, *De personali unione*, S. 1-14

¹¹⁷⁶ BRENZ, *De personali unione*, S. 34-38

¹¹⁷⁷ BRENZ, *De personali unione*, S. 34, gibt Brenz das immerhin an mit dem Hinweis „hactenus Cyrillius.“ Anschliessend folgt seine Interpretation.

¹¹⁷⁸ BRENZ, *De personali unione*, S. 34

enschaften (Attribute) einer Sache auf eine andere bezeugen sollen.¹¹⁷⁹ Damit tritt sowohl in der Brenzschen wie auch in der Martyrschen Schrift die Diskussion aber in den Bereich der Hypostasentheorie, womit ein neuer Abschnitt beginnt.

Brenz folgert aus der Diskussion mit den Vätern,¹¹⁸⁰ dass bei den unterschiedlichen Naturen und Substanzen in Christo doch tatsächliche Einigkeit über zugrundeliegende hypostatische Einigung bestehe. Für ihn folgt aus seiner natürlich verkürzt wiedergegebenen Tradition der Hypostasenlehre unweigerlich die völlige Idiomenkommunikation.¹¹⁸¹ Zwar realisiert selbstredend auch Brenz, dass die theologische Tradition nicht völlig übereinstimmend lehrte, so dass es Vermigli leicht fällt, Cyrill im gegensätzlichen Sinn zu zitieren.¹¹⁸² Denn Vermigli sucht im ersten Antwortgang Brenz zurückzuweisen, indem er sich strikt auf die menschliche Natur bezieht und keine Argumentation *eis allos genos* zulässt. Insofern ändert sich auch unter Beizug der Hypostasenlehre argumenta-

¹¹⁷⁹ BRENZ, *De personali unione*, S. 35–36. Es sind das die Gleichnisse vom Eisen im Feuer (Basilius), die Süßkraft des Honigs (Cyrill) sowie der Prozess der Verkohlung, der das Eindringen der Feuerkraft in das Holz bezeugt (Cyrill).

¹¹⁸⁰ Vgl. HWP 3, Sp. 1255–1259

¹¹⁸¹ BRENZ, *De personali unione*, S. 40: „Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae et habent sua quaeque diversa idiomata seu proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione coniunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, hoc est suppositum seu persona; et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius naturae proprietas, eam altera sibi communem faciat, sicut veteres explicuerunt.“ – Vgl. dazu den Niederschlag in der Entgegnung von Pantachus im *Dialogus*, Bl. 7v–8r: „[...] rem aliter expendas, Humanitatem Christi non esse vulgarem et simplicem creaturam, sed hypostatica unione coniunctam, cum divinitate. Quare illi iure attribuitur ut sit ubique, quod ulli alii creaturae non potest dari.“

¹¹⁸² *Dialogus*, Bl. 8r: „[...] Tantum abesse affirmo, ut hypostatica unio det humanitati Christi ubiquitatem, ut Cyrillus, quo tu familiari teste uteris, in dialogo de trinitate [Stellenangabe] ita scripserit, nam si vere sectionem et partitionem divina natura (ut illi dicunt) reciperet, intelligeretur et corpus. Si autem hoc et in loco omnino, et in magnitudine et quantitate, et si quanta facta esset, non effugeret circumscriptionem, et c.“

tiv nichts. Menschlichkeit bleibt menschlich, Leib bleibt Leib, daran ändern, auch wenn Christi Leib himmlisch verklärt und im Himmel sei, Attribute göttlicher Einzigartigkeit nichts.¹¹⁸³ Mehrmals betont er mit dem Begriff der *circumscriptio*, dass der menschliche Leib Christi Umfang und Mass habe und er wehrt sich, nun schon heftiger, dass wer dies richtigerweise lehre, nicht deswegen schon Sklave des Aristoteles sein müsse.¹¹⁸⁴ Im darauffolgenden Gesprächsgang wird das konfessorisch beschrieben: Weder lehrten die Reformierten nestorianisch, so der standardmässige Vorwurf an Vermigli wie Calvin,¹¹⁸⁵ und zerteilten die Naturen, noch sei man eutychianisch¹¹⁸⁶ und damit monophysitisch und verschmelze die Naturen,¹¹⁸⁷ so dass Christus seiner menschlichen Natur verlustig gehe oder aber Gott leidensfähig werde, wenn denn nicht der Christus am Kreuz gar nur scheinbar gestorben sei.¹¹⁸⁸ Konzilien wie Väter stimmen darin überein und in dieser Tradition lehrten die Reformierten:

„Nos vero longe aliter duarum naturarum unionem factam in Christo docemus, nempe humanitatem hypostasi divinae tam indivulse adhaerere, ut ab ea nullo modo amplius queat dividi. Et sane humanitas Christi nusquam esse potest, quin divinitati sit copulata, cum tamen illam intra suos breves terminos minime coarctet, nec se tam amplificet, ut omnia loca in quibus fuerit divinitas compleat. Proinde a vobis non accipitur eadem ratione hypostatica unio atque a nobis intelligatur. Et ex hac diversitate vester nascitur error, quia inter duas naturas tantam coniunctionem fingitis, ut et ipsarum, et proprietatum illarum confusio a vobis nequeat evitari. Deinde indivulse ac inseparabiliter, non interpretamini quemadmodum oportet. Existimatis quippe fieri personae dilacerationem, si divinitas esse constituatur, ubi humanitas praesens non adsit. Quod minime verum est: quia sufficit deitatem,

¹¹⁸³ *Dialogus*, Bl. 8r-8v mit Bezug auf Theodoret von Cyrus († 466). – RGG⁴ 8, Sp. 243f.

¹¹⁸⁴ *Dialogus*, Bl. 9r

¹¹⁸⁵ DONNELLY, *Introduction*, S. xxii

¹¹⁸⁶ Vgl. RGG⁴ 2, Sp. 1686f.

¹¹⁸⁷ Wie er kurz darauf dann Pantachus, also Brenz vorwirft: *Dialogus*, Bl. 9v

¹¹⁸⁸ *Dialogus*, Bl. 9r: „Istam unionem, ut fideles et orthodoxi, prorsus recipimus. Non dividimus naturas, ut Nestorius: Nec rursus, quemadmodum Eutyches, illas confundimus. Una est persona Christus, qui tamen duas naturas in hypostasi eadem secum habet coniunctas integris tamen ac salvis utriusque illarum proprietatibus.“

quamvis immensam et infinitam, sua hypostasi fulcire ac sustentare humanitatem, ubique ille fuerit. Unde licet corpus Christi sit in coelis, nec amplius versetur in terris, nihilominus tamen filius dei cum est in ecclesia, et tandem ubique, nunquam sic est expers humanae naturae, quin eam in loco bui ipsa est habeat infitam sibi, et in unitate personae coniunctam.“¹¹⁸⁹

„Wir aber lehren unnd glauben / das weit ein andere vereinigung der zweien naturen in Christo angerichtet sey / nemlich / das die menschliche natur / der Göttlichen person also unzertrenntlich anklebe / das sie von derselbigen nimmermehr könne gescheiden werden. Und warlich die menschheyt Christi vermag niergends zu sein / sie sey denn mit der Gottheit verbunden / doch also / das die menschheit nit einsperre die Gottheit innerhalb jres kurtzen ziels / noch sich also außbreite / das sie alle örter und ende / darinnen die Gottheit ist / erfülle. Derhalben würt von eüch und uns die persönlliche vereinigung / nicht auff einerley weise verstanden. Und auß dieser ungleichheit entsteht ewer jrrthumb / diweil ihr zwischen den zweien Naturen / ein solche verwandtnuß dichtet / das beide die naturen / und derselben eigenschafften / von eüch under einander gemischt werden. Darnach die wörter / unzertheilig und unzertrennlich / leget jr nicht auß / wie jr soltet: Denn jr vermeynet / es werde die person zerrissen / wo man hellt / das die Gottheit sey / da doch die menschheit nit gegen wertig vorhanden / Welchs mit nichten war ist: Denn es ist genug / das die Gottheit / ob sie gleich unmeßlich und unendtlich ist / mit jrer selbstendigkeit die menschheit erhalte / Gott gebe wo dieselbige sey. Derhalben wiewol der leib Christi im Himmel / und nit mehr auff erden wonet / so ist doch nichts desto weniger der Son Gottes / weil er ist bey seiner Gemeinde / unnd letstlich allenthalben / niemals also ausserhalb der menschlichen natur / dz er sie an dem ort / daran sie sich hellt / nit habe jm eingeleibt / und in einigkeit der person zugethan.“¹¹⁹⁰

Ich gehe mit Brandy darin einig, dass es sich hier um eine zentrale Stelle der Darstellung von Vermiglis Verständnis der Zweinaturenlehre handelt. Insofern handelt es sich nicht um einen Streit um Worte, sondern in der Tat um Fakten, nämlich um zwei divergierende Konzepte zur Erhaltung und Gewährleistung der soteriologischen Grundlagen von Vermigli, resp. Brenz' Theolo-

¹¹⁸⁹ *Dialogus*, Bl. 10r

¹¹⁹⁰ *Gespräch*, Bl. C 5r-C 5v

gie.¹¹⁹¹ Allerdings sehe ich Vermigli weder als „scharfen Rezipienten der nominalistischen suppositalen Union,“¹¹⁹² noch als den Vertreter einer überspannten Anhypostasie, welcher der menschlichen Natur die Personhaftigkeit abspricht und diese statt dessen als „menschliche Natur ausschliesslich in ständiger Dependenz von der sie in Dasein hebenden göttlichen Hypostase“ lehrt.¹¹⁹³ Wir werden darum zuerst Martyrs Verständnis der suppositalen Union genauer betrachten und anschliessend fragen, ob Brandys Vermutung zutrifft,¹¹⁹⁴ dahinter die nominalistische Tradition und deren Ausarbeitung von Duns Scotus und

¹¹⁹¹ BRANDY, *Christologie*, S. 77 – McLELLAND, *Visible Words*, S. 207. McLellands Einschätzung ist demnach in der Tat irritierend und wahrscheinlich nur im „Rückgriff“ auf seine *critical note* (a.a.O., S. 217f.) zu verstehen, in welcher er der Debatte zwischen Vermigli und Brenz unterstellt, „zu tief in die Details des Mysteriums Jesu blicken zu wollen,“ und wo er vermutet, ausser Bucer hätten die Reformierten die lutherische Theologie kaum richtig eingeschätzt („However, the deeper question is whether the Reformers really appreciated the Lutheran position.“). McLelland lässt an anderer Stelle (a.a.O., S. 211) schon durchblicken, dass er Zweifel an der Tauglichkeit des von Vermigli („Orothetes“) übernommenem aristotelischen Körperbegriffs hat, allerdings begeht er dadurch m.M.n. eine unhistorische Vermischung von differenten Wirklichkeitsverständnissen, was zwar aus moderner Perspektive verständlich, aber nichtsdestoweniger unhistorisch ist.

¹¹⁹² BRANDY, *Christologie*, S. 76

¹¹⁹³ BRANDY, *Christologie*, S. 77

¹¹⁹⁴ BRANDY, *Christologie*, S. 77: „In System und Terminologie ist diese Christologie, auf deren Struktur wir bereits bei Melanchthon stiessen, spätmittelalterlich. Das System der suppositalen Union wurde entwickelt von Duns Scotus und von Ockham und Biel voll ausgebildet. Dieser Konstruktion entspricht Vermiglis Konzept. Zwar redet er im Dialog nur von ‚hypostasis‘ und ‚persona‘ als Subjekt des sustenare, aber in den Glossen zu Brenz’ *De maiestate* gebraucht er expressis verbis den für ihn synonymen, aber objektiv einschlägigeren Terminus ‚suppositum‘.“ Und kurz darauf (a.a.O.): „In der Abendmahlslehre war Vermigli antikatholischer Kontroverstheologe. Es ist bemerkenswert und wirft vielleicht ein neues Licht auf Donnellys These des Scholastizismus Martyrs, dass er in der Christologie eine spätmittelalterlich-katholische Lehre vertritt.“ Hierbei gälte es m.E., noch bevor wir dieser Vermutung nachgehen, zu fragen, was in diesem Umfeld der von Brandy supponierte Begriff „spätmittelalterlich-katholisch“ genau meint, wenn er nicht anachronistisch verwendet wird.

(spätmittelalterlich) Gabriel Biel¹¹⁹⁵ zu sehen. Oder ob gegebenenfalls nicht einer doppelten Spur zu Vermigli's Christologie zu folgen ist, nämlich einer altkirchlich-refomatorischen, die in der humanistischen Tradition und Editionspraxis der Väter wurzelt, sowie in einer scholastischen, die u.a. auf Ideen Heinrichs von Gent zur suppositalen Union und dessen Relationsontologie aufbaut.

3.3.2.1.1 Das Verhältnis der Naturen, Martyrs Verständnis der Person und das *Extra-Vermiglianum*

Peter Martyr wie Johannes Brenz bedienen sich innerhalb der christologischen Diskussion der herkömmlichen, seit den spätantiken christologischen Auseinandersetzungen gebräuchlichen Gleichsetzung von Hypostase mit Person.¹¹⁹⁶ Ebenso ist beiden eigentümlich und völlig unbestritten, dass sie von einer Überordnung der göttlichen Natur über die menschliche in Christo ausgehen, die göttliche Natur gegebenenfalls mit der Person Gottes gleichsetzen können. Allerdings sieht sich Orothetes immer wieder genötigt, sich dem Vorwurf der Erniedrigung der göttlichen Natur zu widersetzen. Insofern aber von einem Primat der göttlichen Natur ausgegangen wird, ist das Wort Hypostase (oder die wie oben in Anlehnung an Basilius formulierte Systase) ontologisch immer in Abhängigkeit zu sehen. Sachlich-ontologisch bedeutet dies, dass die Gottheit der Menschheit übergeordnet ist.

Mit dem lateinischen Wort *persona* taucht jedoch eine zusätzliche Schwierigkeit auf, die seit den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts nicht gänzlich gelöst wurde, dass nämlich im Unterschied zum griechischen *πρόσωπον* (Antlitz, Erscheinung) das lateinische *persona* deutlicher ein Einzelwesen bezeichnete, also einen ontologischen

¹¹⁹⁵ Ausgewiesen erscheint Duns Scotus im ganzen *Dialogus* nie, hingegen neben Thomas von Aquin, Bonaventura und Lombardus an einer Stelle (jedoch nur summarisch) unter anderen *Schulschreibern* auch Gabriel Biel. Vgl. *Dialogus*, Bl. 64v

¹¹⁹⁶ HWP 3, Sp. 1257f.

Eigenstand betonte, der ursprünglich dem griechischen Pendant wie dem zugeordneten ὑπόστασις (phänotypisch für Wesen) nicht gleichermassen als Bedeutung zukam. Insofern könnte man die innerprotestantischen Differenzen auch als verspäteten Ausfluss der nicht ganz geklärten Übersetzung der trinitatischen Ausgangsformel μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις in das lateinische *una substantia, tres personae* verstehen,¹¹⁹⁷ denn in unterschiedlichem Masse wird nun über den Stellenwert und die Eigenschaften der jeweiligen Person gerungen.

Die Schwierigkeit in Vermigli's Verständnis, resp. in demjenigen der lutherischen Seite, liegt nun in den differenten Grundeigenschaften der Person, resp. im jeweiligen Sprachgebrauch und in der Bedeutung für *persona*. Meint Vermigli mit *persona* die menschliche Natur Christi, so kommen ihr als Grundeigenschaften die bereits erwähnte Kategorien der Ausdehnung, Quantität und Örtlichkeit zu, auch wenn Gottes Person (sollte das nötig sein, was Vermigli strikt ablehnt) dazu in eine menschliche und göttliche geteilt und gespalten werden müsste:¹¹⁹⁸

„Personae definitionem recipio, neque me latet eam contra illos facere, qui Nestorio adhaerentes duas hypostases in Domino confinxerunt. Illos confutat allata definitio: sententiam vero meam nulla ex parte labefactat, cum personae unitatem orthodoxe retineam, et profitear Deum esse impartabilem. Sed admonebo te personam individuum dici, quod non instar speciei et generis in singularia dividatur: nam infra personam dividendo non licet descendere, quemadmodum speciem et genus in singula solemus diducere. Sed inde consequens esse per negamus, naturam humanam quae illa hypostasi gestatur, eiusdem cum ea esse amplitudinis. Neque repugnabo quo ad hypostaticam unitatem duarum naturarum non esse humanam rationem consulendam: quia inter conditas res nihil absolute ad illud exemplum extat.“¹¹⁹⁹

„Ich lasse mir gefallen diese erklärang der Person / ich weyß auch wol / das sie wider Nestorium unnd seinen anhang / gestellet ist / welche zwo Personen inn Christo erdichteten. Mir aber ist sie durchauß nicht zuwider / dieweyl ich der Person eynig-

¹¹⁹⁷ Vgl. in dieser Richtung der Schluss in HWP 3, Sp. 1258f.

¹¹⁹⁸ *Dialogus*, Bl. 7v-8r

¹¹⁹⁹ *Dialogus*, Bl. 7v-8r

keyt rechsinnig behalte / unnd Gott untheylbar bekenne. Aber des will ich dich erinnern / das darumb die person untheilbar genennt würt / das sie nicht in andere einzliche stücke und theil mag zertheilet werden. Aber das folget nicht darauß / das die menschliche natur / welche von der Göttlichen würt getragen unnd erhalten / gleiche außbreitung mit der selben habe. Ich will auch darwieder nit streiten / was die persönliche vereinigung der beiden naturen in Christo belanget / das man die menschliche vernunft deßhalbens nit soll zu rath zeihen / seitenmal under den erschaffenen dingen / dergleichen exempel nicht erfunden würt.“¹²⁰⁰

In seiner Sichtweise vereinigen sich gewissermassen in der einen Person Christi die Charakteristika der beiden Naturen ohne sich zu vermischen. Ob man dabei von einer suppositalen Union¹²⁰¹ sprechen kann, bleibe noch dahingestellt, ebenso wie sich Vermigli die Verhältnisse der Eigenschaften denkt. Was aber wichtig ist, dass der menschlichen Natur Christi und damit *sub specie naturae humanae* auch der Person Christi, also dem Leib, die Eigenschaften gewöhnlicher Körper zukommen.¹²⁰² Umgekehrt kommen der Person Christi *qua natura divina*, resp. dem Wort Gottes und der Gottheit Christi überkörperliche Eigenschaften zu,¹²⁰³ ja als Wort Gottes ist die Person Christi gar *omnino spiritus*.¹²⁰⁴ Es eignen also der einen Person Christi zwei Naturen, wobei bei näherer Betrachtung dieser Naturen dieselben auch wieder personhafte Züge tragen, was in der Tat die Definitionen Martyrs schwierig machen und ihn nötigen, immer wieder die jeweiligen Charaktereigenschaften genau zu präzisieren.¹²⁰⁵

Ziemlich genau in der Mitte des *Dialogus* gerät Martyr in einem längeren Redegang mit autoritativem Bezug auf Thomas von Aquin, Lombardus und Johannes Damascenus in einen eigentlichen Begriffsstrudel. Er definiert zuerst

¹²⁰⁰ *Gespräch*, Bl. E 4r-4v

¹²⁰¹ BRANDY, *Christologie*, S. 76

¹²⁰² *Dialogus*, Bl. 17r

¹²⁰³ *Dialogus*, Bl. 15r-15v

¹²⁰⁴ *Dialogus*, Bl. 15r, woraus aber keinesfalls eine pneumatologische Überordnung entstünde, Vermigli benutzt den Begriff *spiritus* hier gewissermassen ontisch oder attributiv.

¹²⁰⁵ *Dialogus*, Bl. 34r, 36r, 87v, 106r

die Parallelität: Wie Christus ganzer Gott ist, ist er ganzer Menschen, *sed non totum*, aber nicht gänzlich.¹²⁰⁶ Dies markiert genau das von Brandy herausgestrichene ontische Interesse Martyrs, worin sich Brenz und die lutherische Seite möglicherweise unterscheiden.¹²⁰⁷ Martyrs Präferenz hin zu einem anderen *totum* fusst auf der Gleichsetzung *Deus et homo*. Doch auch diese Gleichsetzung ist nicht egalitär, sondern *totum enim ad naturam refertur*.¹²⁰⁸ Das heisst, nicht gänzlich bezogen auf die zwei Naturen, jedoch gänzlich bezogen auf die Person, *totus autem ad hypostasim*.¹²⁰⁹ Die gleichbedeutenden, jedoch nicht gleichlautenden Vokabeln Hypostase und Person machen die Unterscheidung schwierig und die mögliche doppelte Bedeutung von Person nur vom Kontext her aufschlüsselbar.¹²¹⁰ Vermigli demonstriert dieses „doppelte Personenverständnis“, welches ja nicht allein sein Werk, sondern überhaupt die christologische Diskussion durchzieht, kurz darauf in einer Replik an Brenz' Schluss mit Bezug auf Lombardus (welchen hier Vermigli ebenfalls zurück weist) und Thomas von Aquin, dass Christus an allen Orten sei. Dabei beruft sich Martyr selbst auf die Stelle bei Thomas¹²¹¹ und hält Brenz entgegen:

„Quod ab Aquinate affert, id sane ad corpus Christi minime attinet, sed ad personam divinam, quam ille ait non esse totaliter in loco, quia loco ullo non circum scribitur. Neque ibi est sic tota, quin locum illum excedat: non enim circumscribi

¹²⁰⁶ *Dialogus*, Bl. 62v

¹²⁰⁷ BRANDY, *Christologie*, S. 78

¹²⁰⁸ *Dialogus*, Bl. 62v

¹²⁰⁹ Ebd.

¹²¹⁰ Vgl. darum die Explikation mit Verweis auf Johannes Damascenus, a.a.O., Bl. 63r:

„Totus Christus est Deus perfectus, non autem totum Deus est: non enim solus Deus est, sed et homo. Et totus homo perfectus, non autem totum homo: non solum enim homo, sed et Deus. Totum enim naturae est repraesentativum, totus autem hypostaseos, et ceterum.“ – Vgl. dazu STh 3, q. 1, art. 4 – Vermigli's Stellungnahme als Orotethes gegenüber Brenz lesen sich stückweise wie ein Kommentar zu Thomas Summa.

¹²¹¹ STh, 3, q. 52, a. 3, ad tertium (auf die dritte *Objectio* des Artikels Bezug nehmend und behauptend, Christi Körper sei im Grab gewesen, Christi Göttlichkeit im Himmel und de facto Christus nicht in der Hölle): „Ad tertium dicendum quod persona Christi est tota quolibet loco, sed non totaliter: quia nullo loco circumscribitur. [...]“

potest, cum sit spiritus immensus. Ista sane de corpore Christi dici non possunt, cum et finitum sit, nec propter unionem hypostaticam cum deitate in spiritum abiit.“¹²¹²

Kurz darauf fasst Vermigli die Meinungen Thomas‘ und Lombardus‘ zusammen, indem er unterstreicht, dass Eigenschaften wie Merkmale der Göttlichkeit auf die ganze Person zu beziehen seien, das Ganze aber sich auf die Natur beziehe. Hingegen sei Thomas gegenüber Lombardus der Vorzug zu geben, da dieser darauf hinweise, dass Merkmale des Leibes, also der menschlichen Natur (und Thomas spricht an derselben Stelle über die Höllenfahrt Christi), nicht von der gesamten göttlichen Person ausgesagt werden können,¹²¹³ wie auch innerhalb der menschlichen Natur unterschieden werden muss. Gleichzeitig hat die menschliche Natur den bekannten Gegebenheiten der Körper zu gehorchen, was die göttliche Natur nicht tun muss. Martyr kombiniert an dieser Stelle die Aussagen über die Person Christi im Gesamten mit den möglichen Aussagen über die jeweilige Natur. So kann er wiederum mit Bezug auf Thomas (aber aus der *summa contra gentiles*) formulieren, dass in Christo zwei *duo admiranda* gefunden werden im Unterschied zu allen anderen Menschen. Hinsichtlich des Menschseins jedoch unterscheidet sich die Natur nicht, insbeson-

¹²¹² *Dialogus*, Bl. 63r – Vermigli zitiert hier Thomas also mehr oder weniger wörtlich. – Vgl. *Gespräch*, Bl. S 6v: „Was du anzeuchst auß dem Aquino / das gehöret gewißlich mit nichten zu dem leyb Christi / sondern zu der Göttlichen Person / sie sey nit gantzlich an einem ort / weil sie durch keinen ort eingefesselet würt. Sie ist auch nicht also ganz dasselbst / dz sie denselben ort nicht ubertreffe / weyl sie nit kann eingesperret werden / nach dem sie ist ein unmeßlicher Geyste. Dises mag sicherlich von dem leybe Christi nicht gesagt werden / dieweil er auch seine endung hat / unnd von wegen der Persönlichen vereinigung mit der Gottheit / nit in einem Geist verwandelt würt.“

¹²¹³ *Dialogus*, Bl. 63v: „Hucusque a Longobardo nil discrepat. Sed mox ad primum argumentum respondens, ait, Corpus quod tunc erat in sepulchro, non est par personae increatae, sed naturae assumptae, et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus ibi fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum, quod pertinet ad humanam naturam, et cetera. Hic quaeso te consyderes huius viri [est Thomae Aquinatis] sententiam esse, corpus Christi non fuisse in infern, et praeterea Christum ibi non fuisse quo ad totam naturam humanam.“

dere z.B auf die Bewegung.¹²¹⁴ In Christo hingegen dominiert die gesamte Person des Wortes (oder der Göttlichkeit), wenngleich er hinsichtlich der menschlichen Natur beweglich war, hinsichtlich der göttlichen war er *immobilis*.¹²¹⁵ Würde vom gewöhnlichen Menschen ausgesagt, er wäre allenthalben oder ausserhalb seiner selbst, so würde das dessen Person übertreffen und wäre mithin unsagbar.¹²¹⁶ Dies gilt jedoch nicht für Christus, resp. das Verhältnis der angenommenen Natur und damit für seine gesamte Person. Hier ist es selbstredend klar, dass die gesamte (göttliche) Person die angenommenen Natur übertrifft (*excedit*).¹²¹⁷ Innerhalb der (gesamten) Person Christi kann sehr wohl von einem Austausch der verschiedenen Eigenschaften gesprochen werden, hingegen nicht innerhalb der einzelnen Natur.¹²¹⁸ Bezüglich dieser einzelnen kann, so Martyr gemeinsam mit Thomas, nicht von einem Übertreffen der Eigenschaften oder des Aussagbaren gesprochen werden.¹²¹⁹

Vermigli verbindet hierbei mit der Definition der Person Christi, der ganz offensichtlich ein ontisches Interesse innewohnt und die ihn immer wieder zu den kategorialen Definitionen von Körper qua Ausdehnung und Quantität

¹²¹⁴ *Dialogus*, Bl. 64r: „In Christo, inquit, fuerunt duo haec admiranda, quae in nobis non sunt. Etenim nobis motis moventur omnia quae sunt in nobis, per se vel per accidens.“

¹²¹⁵ *Dialogus*, Bl. 64r: „Sed non ita fuit in Christo: quoniam eo moto, persona Verbi mansit immobilis.“

¹²¹⁶ *Dialogus*, Bl. 64r: „Rursus in nobis natura excedit personam, quia humanitas invenitur extra individuum suum.“

¹²¹⁷ *Dialogus*, Bl. 64r: „Verum in Christo persona excedit naturam assumptam, quia persona illa uique est, non assumpta natura.“

¹²¹⁸ *Dialogus*, Bl. 64r: „Nam inquit, homo in subiecto supponit pro persona, in praedicato pro natura, quia in praedicato est loco formae, ratione inhaerentiae praedicati ad subiectum. Ideo cum homo ponitur a parte subiecti ad subiecti, dicendo, Christus homo est ubique vera est proposition. Cum vero a parte praedicati, est falsa, ut si dicatur, Christus est homo ubique, quia significatur humanitatem eius esse ubique. Hinc communicatio idiomatum fit in persona, non in natura.“

¹²¹⁹ *Dialogus*, Bl. 64r: „In his vero in quibus non est nisi una natura, verum est quod persona non excedit naturam et cetera.“ – Eklatant dazu das pauschale Urteil Brenz' gegen jedwelche scholastischen Philosophen in *De personali unione*, S. 48

greifen lässt, die Prädikatenlehre und die Diskussion um die *Communicatio idiomatum*. Ich werde diese unten gesondert nochmals aufgreifen, hier ist es wichtig zu unterstreichen, dass Vermigli unter dem Begriff *Person Christi* dessen gesamtes Sein versteht, gewissermassen die Systase Gottes, den beiden darin einwohnenden Naturen aber ihre jeweiligen Charaktere lässt. Wurde hier bereits formuliert, dass die gesamte *Person Christi* die (menschliche) Natur übertrifft (*excedit*), so ergibt sich daraus schon formallogisch, dass das *finitum* der menschlichen Natur nicht Grenze des *infinitum personae* sein kann. Was Vermigli also indirekt als Unbeschränktheit oder Ausgrenzung der gesamten *Person Christi* beschreibt und was im Umkehrschluss dazu führt, dass der menschlichen Natur nicht das zugeschrieben werden kann, was der *Person* zugemessen ist, noch selbst das Göttliche fassen kann,¹²²⁰ das definiert er direkt als die Unmöglichkeit, dass sich Gott in die Beschränkung des Menschseins einsperren könnte.

Hans Christian Brandy gebührt das theologie- wie ideengeschichtliche Verdienst, in seiner Studie¹²²¹ dies richtigerweise als das originäre *Extra-Vermiglianum* an Stelle des später theologiegeschichtlich wirksam gewordenen *Extra-Calvinisticum*¹²²² nachgewiesen und diagnostiziert zu haben. In der Tat begegnet einem dieser Passus inhaltlich an mehreren Stellen des *Dialogus*. Wo ich Zweifel an Brandys Herleitung habe, betreffen diese die supponierte nominalistische Herkunft der Vorstellung. Sowohl an der oben diskutierten Stelle wie auch an der von Brandy hervorgehobenen zitiert Martyr in ganz direktem Umfeld Thomas von Aquin und, im Unterschied zu den späteren Teilen des *Dialogus*, gerade keinen spätmittelalterlichen Gelehrten, schon gar nicht Gabriel Biel. Am deutlichsten wird das im expliziten Redegang am Anfang des *Dialogus*.

¹²²⁰ *Dialogus*, Bl. 14r, 19v, 25r

¹²²¹ BRANDY, *Christologie*, S. 80

¹²²² HThDG 2, S. – Leider gibt BRANDY (*Christologie*, S. 80) etwas verkürzt die forschungsgeschichtliche Situation an. Vgl. dazu CHRISTIAN LINK, *Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum*. In: EvTh, 47, Heft 2, S. 97-119 – RGG⁴ 2, 1841f.

Orothetes setzt thetisch und in orthodoxer Form, dass weder die Gottheit von der Menschheit getrennt, noch umgekehrt diese von jener geschieden werden könne.¹²²³ Anschliessend gilt es, wiederum auf der Basis einer ontischen und relationalen Bestimmung, zu klären, dass die Gottheit nicht in den Leib gezwungen werde, sondern nicht eingrenzbar diesen überschreite.¹²²⁴ Gott aber füllt alles aus, umgreift alles und wird darum nicht von Irdischem umgriffen:

„Si enim coelum et terram ego impleo, dicit Dominus, ut inquit Hieremias: omnia autem continet Deus, a nullo autem continetur [...]. Hinc liquido apparet, divinitatem non finiri humano corpore, quod omnia impleat. Quare si corpus itidem omnia impleret, de illo quoque rogaem, qua sedebit?“¹²²⁵

Tönt hierbei bereits die Verbindung der Extra-Dimension, um den Begriff Obermans¹²²⁶ zu gebrauchen, oder des Überschusses der Göttlichkeit mit der ontischen Dimension, also der Frage nach dem Verhältnis zur menschlichen Natur Christi an, so verbindet Vermigli dies im nächsten Argumentationsgang mit der ebenso aus der Theologiegeschichte bekannten Frage nach der Einwohnung der Seele im Sohn Gottes.¹²²⁷ Die klassische Antwort des Aquinaten¹²²⁸ wird von Vermigli aufgenommen, inklusive der Abwehr der bereits von

¹²²³ *Dialogus*, Bl. 13r: „Non enim vel divinitatem Christi ab illius humanitate abiunctam, vel humanitatem absque divinitate praedicamus.“

¹²²⁴ *Dialogus*, Bl. 13r: „Quis enim ferat ipsam divinitatem omni amplitudine sua, quae infinita est, conclusam fuisse in vagientis infantuli corpusculo?“ – wir hören den ironischen Ton.

¹²²⁵ *Dialogus*, Bl. 13r

¹²²⁶ Zu einem eigentlichen Leitthema, aber deutlich weniger an die Historik gebunden, macht die Extra-Dimension HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Die „Extra-Dimension“ in der Theologie Calvins*. In: DERS., *Von Wittenberg nach Genf*. Göttingen 1986, S. 253–282

¹²²⁷ *Dialogus*, Bl. 14: „Quidam Haeretici putarunt in incarnatione filii Dei, non hominis animum, sed tantum corpus fuisse assumptum [...].“

¹²²⁸ STh 3, q. 5, art. 3: „[ad tertium] dicendum quod non est inconveniens, immo necessarium dicere quod in Christo fuit natura quae constituitur per animam corpora advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.“

Johannes von Damaskus verurteilten Lehre, es entstünde im Menschensohn eine Art dritte, übergeordneter Person:

„Non enim is Deus est fictus, nuncupativus, aut mutilus, neque partiri potest, cum sit indivisibilis. Et tamen cum hoc pacto res habeat, non inde consequitur, totum id quod est Deus esse in Christo coniunctum eadem hypostasi cum humana natura: quoniam et pater et spiritus sanctus est Deus, quarum personarum neutra carnem suscepit.“¹²²⁹

„Denn Christus ist nicht ein erdichter / genennter / oder gehalbierter und zertheylter Gott / diewyl er nicht kan zertheylet werden. Unnd ob schon dem also ist / so folget doch nicht hierauß / dasselbige gantze / welches Gott ist / sey in Christo vereyniget mit der menschlichen natur / in einerley person. Denn beide der Vatter und heiliger Geist / seind Gott / under welchen zweiten personen / keyne ist fleisch worden.“¹²³⁰

Die Akzeptanz der ganzen menschlichen Natur, also inklusive der für das Lehrstück der Höllenfahrt Christi und damit der Soteriologie wichtigen Seele, führt nicht zu einer Vergöttlichung derselben, mithin eben auch nicht zu irgendeiner Form von Ubiquität. Um aber gleichermassen argumentativ den bislang nur kontroverstheologisch parierten Vorwurf der Beschränkung der Gottheit auf der anderen Seite ausgleichen zu können, wird die bereits erwähnte Extra-Dimension nötig. Diese erlaubt Vermigli, den Überschuss der Göttlichkeit zu wahren ohne damit auf der anderen Seite wiederum die Zuordnung der beiden Naturen zu gefährden. Das *Extra-Vermiglianum* leistet, als Achsenstelle, die Wahrung der ontisch-ontologischen Grundlagen auf der Seite Gottes wie des Menschen. Bei der zweiten Stelle wird diese Achsenfunktion besonders klar:

¹²²⁹ *Dialogus*, Bl. 14r

¹²³⁰ *Gespräch*, Bl. D 6v

„Nec tamen totus Deus ita se in homine illo conclusit, quin extra eum alibi sit.“¹²³¹

„Ita se dua istae naturae in Christi habent, ut sicut divinitas non clauditur corpore, ita humanitas illi non est adaequanda, vel extra suos naturae fines educenda. Videris ex quadam liberalitate dare, domini corpus iuxta physicas rationes in uno tantum loco esse oportere.“¹²³²

Beide Ebenen werden zusammengehalten, sowohl die metaphysisch-theologische Definition der Gottheit wie auch die ontologisch orientierte Beschreibung der menschlichen Natur. Die Extra-Formulierungen gehören also sachlich genommen zu denjenigen, die dem Muster des *finitum non est capax infinitum* folgen. Beide beschreiben die Göttlichkeit, beide halten aufrecht, dass zwar von zwei Naturen gesprochen werden kann, der Gottesbegriff aber nicht durch ontologisch-irdische Aussagen infiziert wird, denn das ist, wie wir gesehen haben, argumentationstechnisch unbedingt nötig. Es ist richtig, dass diese Beschreibungen Vermigli jeweils ausgerichtet sind auf die Beschreibung der göttlichen Natur und auf die Wahrung der Unabhängigkeit derselben. Vermigli entwirft aber an keiner Stelle des Dialogus eine eigentliche Gotteslehre oder eine Reflexion über den ersten Gedanken des Credo. Im Gegenteil, die Überlegungen, die zur Verhältnisbestimmung führen, dass Begrenztes nicht Unbegrenztes umfassen könne, stammt in nuce aus der christologischen Reflexion.¹²³³ Doch wie bei den Extra-Formulierungen hat diese eine ähnliche Ach-

¹²³¹ *Dialogus*, Bl. 14r // vgl. *Gespräch*, Bl. D 7r: „Unnd doch der gantze Gott hat sich nicht also in denselben menschen eingesperret / das er nicht ausserhalb seiner menschheit / an einem andern ort vermöchte zu sein.“

¹²³² *Dialogus*, Bl. 25r

¹²³³ Gegen BRANDY, *Christologie*, S. 81f., welcher den Begriff innerhalb der ontologischen Reflexion der Allmacht Gottes ansiedelt, was m.E. zu kurz greift, weil Vermigli's Interesse nicht die Sicherung der Allmacht Gottes ist (die wurde ja nicht bestritten), sondern das argumentative Durchhalten der menschlichen Natur in Christo mit den damit verbundenen ontologischen Konsequenzen und gegen die Ubiquität.

senfunktion und verbindet sichernd die gültigen Aussagen über die beiden Naturen. So formuliert Martyr:

„Quia quod finitum ac terminatum est, infinta non capit.“¹²³⁴

Er wiederholt diesen Gegensatz bezogen auf Wort und Fleisch in einer längeren Passage, wo er sich auf Vigilius' Schriften gegen Eutychus bezieht,¹²³⁵ und das klare Auseinanderhalten von Wort und Fleisch, *infinitum* und *finitum*, unterstreicht.¹²³⁶ In der Tat hat schon Oberman¹²³⁷ darauf hingewiesen, dass dies gerade das Ziel der *Extra*-Formulierung sei, nämlich die *caro vera* zu betonen und davon ausgehend die *spes resurrectionis* daran festzumachen. Der Zweck ist also nicht ein definitorischer, sondern ein soteriologischer. Gleiches findet sich auch bei Vermigli, diskutiert er doch an der letzten erwähnten Stelle diesen Zusammenhang gerade bei der Schilderung von Christi Höllenfahrt *qua anima*, des Begrabenseins des Leibes bis zur wahren Auferstehung und dessen daran anschliessenden Himmelfahrt, ausgehend von der versprochenen Wiederkunft Christi.¹²³⁸ Vermigli macht gerade an der faktischen *gänzlich* angenommenen menschlichen Natur die Soteriologie fest. Er verbindet im Dialogus aber die *Extra*-Formulierung mit der *Infinitum-capax*-Formulierung, um so die Wahrung der Göttlichkeit der einen Natur Christi zu garantieren. Erstere betrachtet dies quasi vom Standpunkt Gottes aus, zweiteere vom Standpunkt der menschlichen Natur, sachlogisch beziehen sie sich auf denselben Grund. Obermans seinerzeitige Philippika gegen die theologiehistorische Verbindung von Extra-Calvinistikum (wir würden hier sagen: Extra-Formulierung) und *finitum-non-capax*-Formulierung bei Calvin mit dem Hinweise, dass dieser gerade kein rati-

¹²³⁴ *Dialogus*, Bl. 19v

¹²³⁵ Vgl. zu Vigilius von Thapsus und dessen fiktives trinitätstheologisches Streitgespräch RGG⁴ 8, Sp. 112f. (Lit.) – zu Eutyches und dem eutychianischen Streit RGG⁴ 2, Sp. 1686f. (Lit.)

¹²³⁶ *Dialogus*, Bl. 105v:

¹²³⁷ OBERMAN, *Extra-Dimension*, S. 278

¹²³⁸ *Dialogus*, Bl. 104v-108v

onales *philosophicum* diskutiere, sondern aus soteriologischen Gründen an der Extra-Dimension festhalte (die sich bei Calvin bekanntlich so noch nicht findet) und mithin diese Verbindung im Blick auf Calvin sogar völlig dessen theologische Intention verfehle,¹²³⁹ kann im Blick auf Vermigli überhaupt nicht nachvollzogen werden.

Peter Martyrs Interessen liegen ebenfalls nicht in der Diskussion rationaler *philosophica*, auch wenn er immer wieder *argumenta rationales* bemüht, sondern in einer der Wissenschaft genügenden Darstellung von Christi Heilsweg. Wollte man die Göttlichkeit Gottes in Christo betonen, so wäre die von Oberman vorgeschlagene Formel *infinitum capax finitum* in der Tat geeignet. Der argumentative Trick der Achsenstellung beider Formulierungen, so wie wir sie bei Vermigli antreffen, liegt jedoch darin, dass sie ähnlich den zwei Seiten einer Medaille, die Göttlichkeit wahren, jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven. Vermigli geht auch nicht in die von Oberman bezeichnete (spät)mittelalterliche Falle der gefährlichen Gegenüberstellung von *purus homo* und *deus homo*, weil er dies stets in letzter Verbindung mit der währenden Gottheit betont. Insofern ist es völlig absurd, von einer spätmittelalterlichen Christologie Vermiglis zu sprechen,¹²⁴⁰ hingegen müsste aufgrund seiner Argumentationslinien die Spur der scholastisch alimentierten Reformationstheologie neu auch bei anderen Werken nachgeprüft werden. Es dürfte sich unter den Zürcher Theologen schwerlich ein anderer finden, der so häufig und versiert mittelalterliche Theologen *recte cognitione*¹²⁴¹ neben den altkirchlichen Zeugen und der Schrift zu Rate zieht.

¹²³⁹ OBERMAN, *Extra-Dimension*, S. 277f.

¹²⁴⁰ Gegen BRANDY, *Christologie*, S. 83

¹²⁴¹ Vgl. Vermiglis Spitze gegen Schultheologen, die Brenz in seinem Sinne als Autoritäten anführen will. – Zur eingeschränkten Geltung der Schultheologen vgl. *Dialogus*, Bl. 77v (zur physiko-theologischen Frage des Himmels)

3.3.2.1.2 Die Diskussion um die Hypostase der Naturen *in Christo* und die mögliche Aufnahme der Ideen Heinrich von Gents

Zur Diskussion der Naturen in Christo und ihres gegenseitigen Verhältnisses gehört auch die genauere Nachfrage, welches Modell von *unio hypostatica* Vermigli benützt, resp. aus welchen verschiedenen Denktraditionen er sich beeinflussen lässt. Brandy hat in seiner Studie dargelegt, dass er in Vermiglis Christologie, wie sie im *Dialogus* zu Tage tritt, eine besondere Ausprägung der klassischen Anhypostasielehre feststelle. Und zwar eine deutlichere Unterordnung oder Dependenz der menschlichen Natur unter die göttliche Person, so dass der menschlichen Natur keine Personhaftigkeit eigne und diese nur durch die göttliche Supposition überhaupt zum Personstatus gelange. Diese terminologische Tradition führt Brandy auf Duns Scotus, Ockham und Gabriel Biel bei Vermigli zurück.¹²⁴² Allerdings kann er in der Kürze des Abschnittes nicht darlegen, wie diese ideengeschichtliche Traditionslinie zu Stande gekommen ist und seine Feststellung bleibt zu nicht geringen Zügen im Status einer Vermutung. Denn Vermigli zitiert Scotus, Ockham oder Biel nicht ausdrücklich, so wie er dies an andern Orten mit effektiven Bezügen tut, sondern die Stellen im *Dialogus*, die Brandy aufführt, beziehen sich ausdrücklich oder implizit auf Thomas von Aquin.¹²⁴³

Mit diesem und mit Bezug auf das Chalzedonense teilt Vermigli deutlich die Ansicht, dass Person und Natur nicht identisch sind. Person meint, wie oben bereits gezeigt, das unteilbare Ganze, wohingegen der Natur die jeweilige *essentia specifica* zukommt.¹²⁴⁴ Der Träger des Ganzen (*suppositum*), die Person,

¹²⁴² BRANDY, *Christologie*, S. 76f.

¹²⁴³ *Dialogus*, Bl. 9r: „Una est persona Christus, qui tamen duas naturas in hypostasi eadem secum habet coniunctas: integris tamen ac salvis utriusque illarum proprietatibus.“ – Vgl. Thomas mit Bezug auf das fünfte öcum. Konzil in Chalzedon in: STh 3, q. 2, art. 3: „[Respondeo] [...] Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim Verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephesino [...].“

¹²⁴⁴ *Dialogus*, Bl. 16b – STh 3, q. 2, 2 [Respondeo]

ist den Naturen übergeordnet oder als ontologische Bedingung untergeordnet. Auch hierin entspricht Vermigli der klassischen Lehre, wie sie im Tomus Leonis und den weiteren Schriften Leos enthalten sind,¹²⁴⁵ aber auch von Thomas rezipiert wird.¹²⁴⁶ An mehreren Stellen unterstreicht Martyr, dass der gesamten Person Christi als zweiter Person Gottes die Bezeichnung Wort Gottes oder fleischgewordenes Wort zukommt.¹²⁴⁷ Auch hierin entspricht er der orthodoxen Tradition,¹²⁴⁸ allerdings ohne jegliche ausserordentliche Betonung einer Dependenz. Im Gegenteil, die göttliche Supposition ist unabdingbar nötig, um überhaupt heilswirksam zu werden. Würde nämlich im Umkehrschluss die Menschheit Christi als allenthalben verstanden und damit de facto in den Status der Göttlichkeit erhoben, hinge dessen Relevanz für den Menschen wie für das Abendmahl in der Luft.¹²⁴⁹

Den subtilen Unterschied im Heilsweg Christi, worin es zwischen dem Leiden nach der Menschheit Christi und den damit von der ganzen Person ausgesagten Erfahrungen zu unterscheiden gilt, betont Martyr in einer langen Antwort auf den Einwurf, das Wort hätte qua gänzlicher Einigung mitgelitten. Hierbei wird klar, dass die von Brandy unterstrichene Dependenz der menschlichen Natur höchstens eine sachliche sein kann, der es im Hinblick auf Gott da-

¹²⁴⁵ *Dialogus*, Bl. 30v-31r: „Idem Leo in Sermone 2. De resurrectione Domini, ait: Suscepit enim nos in suam proprietatem seu potestatem (utrunque enim legitur) illa natura, quae nec nostirs sua, nec suis nostra consumeret, quae ita unam in se fecit deitatis humanitatisque personam, ut sub dispensatione in firmitatum atque virtutum, nec caro per divinitatem inviolabilis, nec divinitas per carnem possit esse passibilis, etc.“

¹²⁴⁶ STh 3, q. 2, art. 2: „[Respondeo] Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas.“

¹²⁴⁷ *Dialogus*, Bl. 15r, 30r, 34r, 84r, 87r

¹²⁴⁸ Vgl. STh 3, q. 2, art. 1: „[Ad primum] [...] Non ergo sensus est quod in incarnation ex duabus naturis sit una natura constituta: sed quia una Dei Verbi carnem univit in persona.“

¹²⁴⁹ *Dialogus*, Bl. 96v

rum geht, den Konnex zwischen Gott und der für das Heilsgeschehen unabdingbaren menschlichen Natur zu sichern, ohne die eine Hälfte mit der andern zu vermischen. Man könnte sagen, dass es dem *suppositum*, also der „göttliche Grundlage,“ nur dank der menschlichen Natur in Christo überhaupt möglich ist, das Heilsgeschehen selbst zu ermöglichen.

Dabei darf der dogmatische Schluss nicht ohne seine Bedingungen gelesen werden: Das *Suppositum* selbst, als Gott, bedarf gar nichts, einzig *qua incarnatione* bindet sich dieses an die menschliche Natur Christi. Wir werden diese Gedanken gleich im Anschluss an das folgende Zitat unter dem Aspekt des dazugehörigen *subesse* betrachten. Vermigli formuliert an der Stelle:

„Siquidem extra controversiam esse debet, Verbum impassibile esse ac immutabile. [...] Alter sensus est, quem nos adhibere solemus, cum dicitur, Christus passus est et mortuus non ex natura deitatis, sed ex natura humanitatis, nimirum passionem et mortem ex natura humana esse profectam, et in ea terminatam, eo quod ad Verbum ipsum non permearit, neque penetraverit, quia id neque mori, neque pati potest. Si autem mori aut pati dicatur, id est, quod natura, quam fecit suam per incarnationem, moriebatur et patiebatur. [...] Dicete Verbo illa esse sua, quae sunt propria carnis, et cetera. [...] Sicut filius Dei dicitur mortuus propter naturam humanam, quam substantat, cum ipse revera sua natura non sit particeps mortis. Ut vero natur divina seu Deus Verbum non sit capax mortis, nec reipsa potuerit dici mori, aliquot Patrum sententiis confirmabo.“¹²⁵⁰

¹²⁵⁰ *Dialogus*, Bl. 36r-36v – Vgl. *Gespräch*, Bl. K 8v-L 23: „[...] seitenmal es ungezweifelt sein / und bleiben soll / das Wort sei unleidlich unnd unverenderlich. [...] Der ander versand deiner außlegung / den wir pflegen zugebrauchen / wenn man spricht / Christus habe gelitten / und sey gestorben / nit nach der Gottheit art / sondern nach der menschheit art / nemlich / das leiden unnd der todt / seind entsprungen auß der menschlichen natur / und haben darinnen jr ende gekommen / darumb das sie zum wort selbs nit haben geriechet / und durch gedrungen / dieweil dasselbig wede sterben noch leiden kann. Wo aber würt gesagt / er Christus sterbe oder leide / das ist / die natur / welche er im durch die menschwerdung zu eigen machet / sterbe und litte. [...] Gleich wie vom son Gottes gesagt würt / von wegen der menschlichen natur / die er erhellt / er sey gestorben / so er doch selbs in der warheit nach seiner natur des todts nit ist theilhafftig worden. Wie aber die göttliche natur oder dz wort / nit fehig sey des todts / und das in der warheit nicht

Paul Bayerschmidt¹²⁵¹ hat in seiner Studie über die Christologie Heinrich von Gents (vor 1240-1293),¹²⁵² kritischer Nachfolger Thomas von Aquins, nun einige Innovationen herausgeschält, bei denen die Weiterführung thomistischer Ideen klar vor Augen tritt.¹²⁵³ Unter anderem geht es dabei um die Einführung eines dritten Begriffes in der Diskussion um die Natur des Seins in Christus. Zum bereits erwähnten Begriff des Suppositums für das Sein Gottes und des allgemeinen Begriffes des *esse* (Seins in der geschaffenen Natur) führt Heinrich den Begriff des *esse existentiae* ein.¹²⁵⁴ Je nachdem aus welcher Position über das Sein in Christus gesprochen wird, ob aus der Sicht Gottes oder der Geschöpfe, verändert sich die Attribution des *esse*, resp. des Suppositum. Suppositum bezeichnet dabei stärker als bei Thomas' Beschreibung der Naturen in Christo ein vom absoluten Gottesbegriff geschiedenes, nichtsdestoweniger nicht völlig getrenntes Sein¹²⁵⁵ in betonter Relation zu Gott.¹²⁵⁶ Heinrich nimmt die

könne von jm gesagt werden / es sterbe / will ichs mit etlichen sprüchen der alten Vätter bestätigen.“

¹²⁵¹ Zu Paul Bayerschmidt und der historischen Einordnung vgl. SUSANNE TROCHE, *Widerstand gegen Hitler – Einzelbeispiele aus dem Raum Lichtenfels*. In: Fränkische Heimat am Obermain, Heft 32 (1994/95), S. 18 (14-19)

¹²⁵² PAUL BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*. Münster 1941 (=BGPhMa 36, 3-4), S. 3-10-13, 75ff. – Vgl. zu Heinrich von Gent / Henricus a Gandavo (Gandavensis, Gandensis) RGG⁴ 3, Sp. 1600 (Lit.) – MATTHIAS LAARMANN, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)*. Münster 1999, S. 18-52; zur Wesensontologie innerhalb der Christologie vgl. S. 70ff.

¹²⁵³ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 68ff.

¹²⁵⁴ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 76

¹²⁵⁵ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 76f.: „Die Attribution des *esse* an die Natur bez. an das Suppositum ist verschieden, je nachdem man von Gott oder von den Geschöpfen spricht, und dieser grundlegende Unterschied ist bisher nicht beachtet worden. In den Geschöpfen kommt primär das Sein dem Suppositum zu und der Natur nur, insofern sie ein Sein im Suppositum hat. In Gott ist es aber gerade umgekehrt. Das Sein kommt hier zuerst der göttlichen Natur zu, und dem Suppositum nur, insofern es in der göttlichen

thomistische Unterscheidung des Seins in Christus von *esse actuale et substistentia* (bezogen auf das von Gott erhaltene Suppositum) und (hinsichtlich der beiden Naturen) der zwei *esse naturae et essentiae* auf.¹²⁵⁷ Deutlich genauer unterscheidet er aber nun innerhalb der Seinsweisen der Naturen, kommt jedoch traditionell zum Schluss, dass in Christo beide Naturen je eine verschiedene, getrennte Seinsweise behaupten. Hinsichtlich dem übergeordneten *esse actualis essentiae* (oder dem Suppositum) formuliert Heinrich streng den Seinsprimat.¹²⁵⁸ Das bedeutet christologisch: Hinsichtlich der menschlichen Natur und bezogen auf ihren Seinsgrund ist von einer schlechthinnigen Abhängigkeit von der göttlichen Natur bei Heinrich zu reden und einer ebenso abhängigen Aufnahme in das göttliche Suppositum.¹²⁵⁹ Gleichzeitig gelang es Heinrich, mit der

Natur existiert. Somit scheidet nach Heinrich von Gent das göttliche Suppositum mit seiner Einheit bei der Frage nach dem Sein Christi als solchem aus; denn das göttliche Suppositum hat nach ihm kein absolutes Sein, sowie es eine geschöpfliche Person besitzt, sondern nur ein *esse ad aliud* oder *ad alium*. Er betrachtet also die Person Christi in ihrer besonderen Beziehung innerhalb der Trinität und ihrem Verhältnis zur göttlichen Wesenheit oder Natur. In Gott ist nur ein Sein der Natur, aber verschiedenes ‚*esse ad aliud*‘ hinsichtlich der göttlichen Supposita. Die Supposita in Gott sind nicht absolut, sondern respektiv. Das subsistere also, das man dem göttlichen Suppositum zuschreibt, ist kein *subsistere quid*, sondern *ad aliquid*.“

¹²⁵⁶ Vgl. zur Relationsontologie Heinrich von Gents: JOS DECORTE, *Heinrich von Gent. Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie*. In: THEO KOBUSCH, *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*. Darmstadt 2000, S. 152-166

¹²⁵⁷ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 79

¹²⁵⁸ Heinrich von Gent, zitiert bei BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 79f.: „Das *esse actualis existentiae* wird ausdrücklich und im strengen Sinn nur dem zugeschrieben, welches das Sein in sich und unabhängig hat als in sich eins und getrennt von jedem andern. Das, was die Existenz in einem andern oder aus der Einigung mit einem andern findet, hat keine Existenz im strengen Sinn.“

¹²⁵⁹ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 80: „Die menschliche Natur hat selbst kein *esse actualis existentiae*, nachdem sie zur göttlichen Natur hinzugenommen wurde. Das Sein der aktuellen Existenz wird ihr vielmehr von der göttlichen Natur mitgeteilt durch die Aufnahme in die Einheit des Suppositums. Somit gibt es nach Heinrich von Gent in

Einführung einer dritten philosophischen Kategorie, dem *esse existentiae*, die Realität der menschlichen Natur in Christo zu betonen.¹²⁶⁰ Zwar legt er in seinen Quodlibeta die Aufteilung der verschiedenen Formen des Seins die Christus noch weiter und viel differenzierter aus, als dass diese hier dargelegt werden kann. Dennoch scheint mir bezeichnend zu sein, dass es ihm gelingt, philosophisch-scholastisch korrekt und in Übereinstimmung mit den Voraussetzungen der Väter, die sich selbst in keiner Weise diese hochspezialisierten ontologischen Fragen stellten, die Seinsweise in Christo und im Speziellen die Menschheit Christi zu denken. So kann Heinrich die Schlussfolgerung ziehen, dass nach dem *esse existentiae et essentiae* sich Christus nicht von den andern Menschen unterschieden habe, hinsichtlich der einen Subsistenz hingegen sehr wohl.¹²⁶¹ Denn zwar habe es in Christus ein doppeltes Sein gegeben gemäss den

Christus nur ein *esse actualis existentiae*. Dieses kommt Christus im Hinblick auf die göttliche Natur zu; der menschlichen Natur aber wird dieses mitgeteilt durch die Aufnahme in die Einheit des Suppositums.“

¹²⁶⁰ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 89: „Das *esse subsistentiae* gehört nach der Lehre H[einrich] v[on] G[ents] zu jedem Suppositum, zu jedem Ding, das in sich substiiert. Dieses hat allein volle Aktualität, da es getrennt ist von jedem beliebigen Ding und in sich existiert. Er unterscheidet hier das gedachte Suppositum und das im Gegensatz dazu in jeder Wirklichkeit vorhandene reale Suppositum. Jenes hat ein *esse suppositi*, dieses ein *esse existentiae suppositi*. Heinrich will also mit dem *esse existentiae* die Realität eines Dinges zum Ausdruck bringen; [...]“

¹²⁶¹ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 92: „Wenn die Menschheit Christi nur das *esse suppositi* besässe und würde aus der Einigung mit dem Wort Gottes entlassen, würde sie, weil sie dann ein reales Sein haben würde, was ihr vorher nicht zu eigen war, ein reales Sein sich neu erworben haben. Aber gerade der Neuerwerb eines Seins ist nicht möglich. Es würde sich die Frage erheben: Woher stammt dieses *esse*? Weder innere Ursachen noch äussere Bedingungen sind hierfür denkbar. Es kann nicht hervorgebracht sein durch ein *generans*, noch durch ein *creans*, weder durch Erzeugung noch Schöpfung. Auch ein *removens prohibens*, die Entfernung eines das Sein der Menschheit verhin-dernden Umstandes, ist nicht gegeben. Somit besitzt die menschliche Natur nach der Trennung das gleiche Sein wie vorher, nur unter einem anderen Modus. Dieser neue Modus besteht darin, getrennt von jedem andern Suppositum in sich selbst zu subsistie-

zwei Naturen, jedoch trotz dieser beiden Seinsweisen nur eine Existenz oder ein Suppositum in sich. Heinrich hebt sodann hervor, dass in neutralem Sinne von Christus als *unum* gesprochen werden muss, dass Christus wohl zwei Wesenheiten in sich besäße (also *plura existentia*), aber doch *unus existens* im Hinblick auf das Suppositum.¹²⁶² Auch dabei stellen wir fest, dass Heinrich von Gent zwei Denkweisen zu verbinden sucht, die in der älteren Literatur strikt als *eins* definiert wurden. Er unterstreicht also in ontologischer Hinsicht die neutrale Zweiheit, hebt in suppositaler oder göttlicher Sichtweise das *unum* hervor. Damit „hebt er die Realität des Menschen heraus“¹²⁶³ und schliesst gleichzeitig das Suppositum, also die in sich ruhende Grundlage eng an das göttliche Wort. Dieses *esse subsistentiae* ist ein *esse ad aliud*, das ist die Leistung Heinrich von Gents, bei gleichzeitiger Heraushebung der vollkommenen und nicht abgemilderten Realität der menschlichen Natur Christi, womit er seiner Idee der Relationen bezogen auf den Seinsgrund Folge leistet.¹²⁶⁴ Sogar auf den etwas spitz-

ren. Somit bleibt das Sein der Menschheit als solches vollständig unberührt. Die einfache Existenz ist zu einem Für-sich-Sein, einem *esse subsistentiae*, geworden.“ – Es zeigt sich, dass Heinrich seine kategoriale *Divisio entis* klar durch die Menschheit Christi ziehen kann und mit der Einführung des speziellen Modus dieser ontologisch den ihr aufgrund der Christologie zukommenden Rang zuweisen kann. Zwar wird bei der Durchsicht der Quodlibet-Literatur klar, dass Heinrich seine Begriffe genetisch entwickelt und in sich Klärungen und Vereinfachungen vollzieht. So scheint es, dass dieser hier bezogen auf das Suppositum Christi eingeführter *Modus* an Stelle der früheren Unterscheidung und in Christo vollzogenen Gleichsetzung des *esse existentiae* und *subsistentiae* tritt. Jedenfalls formuliert er so im Blick auf das Ganze Christi ein *esse suppositi* als *esse existentiae simpliciter*, das sich wie oben zitiert nur in modalem Sinne unterscheidet.

¹²⁶² BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 93

¹²⁶³ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 94

¹²⁶⁴ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 94: „Was das *esse existentiae* und *essentiae* der menschlichen Natur anbelangt, besteht kein Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen. Anders aber verhält es sich mit dem *esse subsistentiae*. Das *esse subsistentiae* ist gegeben, wenn das Sein der Wesenheit und der Existenz getrennt von jedem andern und für sich steht. [...] Die Existenz der Subsistenz in den göttlichen Personen stammt nun von einer relativen Form und somit ist ihr *esse subsistentiae* relativ, ei-

findigen Einwand seiner Gegner, wie sich das im Blick auf die Seele Christi verhalte, die unbestreitbar wichtig für dessen soteriologische Leistung war, findet Heinrich eine seinem Seinsverständnis entsprechende Antwort: Zwar begründe die Seele Christi kein eigenes *esse subsistentiae*, da diese nicht getrennt von der göttlichen Natur und der Subsistenz des Wortes existiere.¹²⁶⁵ Doch „die menschliche Natur besass durch die Seele jedoch das *esse essentiae et existentiae simpliciter*. Ihr *esse subsistentiae* erhielt sie vom göttlichen Suppositum.“¹²⁶⁶ Somit stellt Heinrich fest, dass in Christus zwei Wesenheiten sind, nämlich je nach der menschlichen wie göttlichen Natur, ebenso zwei *esse existentiae simpliciter* gemäss den beiden Naturen, jedoch ein einziges (*unum*) *esse subsistentiae*, das „das göttliche Suppositum darbietet“¹²⁶⁷ und gleichzeitig wie bereits vermerkt ein *esse ad aliquid* ist, also in Bezug, Relation und Respekt auf Gott hin sein Sein erhält.

Gewiss, diese Ideen ruhen in ihrer Fortsetzung auf der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, in Weiterführung von Boethius und Augustin, und widerspiegeln bei Heinrich von Gent seine metaphysische Kritik an Aristoteles, ohne dessen ontologische Grundlagen grundsätzlich in Abrede zu stellen.¹²⁶⁸ Und ebenso klar ist, dass Heinrichs Ideen in einem langen Diskurs in den franziskanischen und thomistischen Schulen weitergeführt und kritisiert worden sind.¹²⁶⁹

ne subsistierende Relation. Das Sein der Subsistenz in Christus ist somit eine *esse ad aliquid*. Dieses stammt von der relativen Proprietät, welche das Suppositum des Wortes begründet.“ (Quellenangaben ebd.)

¹²⁶⁵ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 94

¹²⁶⁶ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 95

¹²⁶⁷ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 95

¹²⁶⁸ Zu Heinrich von Gents Aristoteles-Kritik vgl. DECORTE, *Heinrich von Gent*, S. 152ff. – BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 1-6

¹²⁶⁹ BAYERSCHMIDT, *Heinrich von Gent*, S. 97ff. – Bayerschmidt bietet im zweiten, weitaus längeren Teil seiner Studie eine detailreiche Nachzeichnung der Transformationen und Transdispositionen der von Heinrich aufgeworfenen Fragestellungen, die leider hier nicht weiter erörtert werden können.

Es stellt sich nun im Blick auf Vermiglis *Dialogus* die Frage nach den Zusammenhängen. Es lässt sich nicht beweisen, dass Martyr direkt Texte Heinrich von Gents gelesen hätte. Ausser für Thomas von Aquin, den Vermigli doch häufig bezieht und dessen Stellen nachweisbar sind, gilt das allerdings für die Mehrheit scholastischer Denker. Selbst bei denen, die Vermigli namentlich erwähnt, ist unklar, ob es sich um direkte oder nicht vielmehr um zeittypische indirekte Zitate handelt, was aufgrund der weit verbreiteten Sentenzenliteratur wahrscheinlich ist. Allerdings gilt auch umgekehrt, dass wir nicht widerlegen können, dass Vermigli Heinrich von Gent gelesen hätte.

Was im Detail die scholastische Ausbildung Martyrs in Padua betrifft, so ist es durchaus möglich, dass er sich mit der Quodlibetliteratur befasst hat, wurde diese doch selbst noch zu seiner Zeit geübt.¹²⁷⁰ Wichtiger und bedeutender erscheint mir aber, dass sich bei Heinrich von Gent wie auch in der Darstellung von Peter Martyr Vermigli eine sachliche Koinzidenz ergibt, was die Verhältnisse der Naturen in Christo zum Sein Christi anbetrifft. Es ist mitnichten so, wie Brandy das meint darlegen zu können, dass der menschlichen Natur Christi im *Dialogus* grundsätzlich keine Selbstständigkeit eignet.¹²⁷¹ Vielmehr wird bei Vermigli wie bei Heinrich von Gent gerade beides gesichert: die vollkommene Realität der menschlichen Natur (wie im übrigen auch der göttlichen) sowie als Grundlegendes, aber als Einheit selbständig, das Suppositum des *esse subsistentiae*.

Das Problem im Streit zwischen Brenz, cum grano salis die lutherische Position vertretend, und Vermigli liegt demnach nicht auf der Begründungsebene, sondern vielmehr auf einer philosophisch-ontisch anderen Basis. Vermigli argumentiert ähnlich wie Heinrich mit einer mehrstufigen *divisio entis*.

¹²⁷⁰ FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*. Oxford 1998, S. 110f. – Vgl. dazu MARVIN ANDERSON, *Peter Martyr Vermigli: Protestant Humanist*. In: JOSEPH C. MCLELLAND (Ed.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*. Waterloo 1980, S. 83 – DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 26, Anm. 38

¹²⁷¹ BRANDY, *Christologie*, S. 77

Brenz negiert diese komplett und folgert aus der klassischen Zweinaturenlehre den sachlich-theologischen Primat der göttlichen Seite, wie ihn Vermigli (und so korrekt auch Brandy)¹²⁷² im *Dialogus* darstellt.¹²⁷³ Dass dieser dem nicht zustimmen kann, hat nun eben nichts mit einer grundsätzlichen Dependenz der menschlichen Natur zu tun, sondern mit Vermiglis Verständnis, welches nun in der Tat demjenigen Heinrichs ähnelt, dass primär die Selbständigkeit (*sua hypostasi fulcire ac substantare humanitatem*)¹²⁷⁴ der Gottheit als Suppositum sowie die beiden darin anwesenden Naturen gewahrt werden müssen.

Das meint, Vermigli trennt klar zwischen den Prädikationen, die dem zugrundeliegenden oder das Sein der Person Christi definierenden Suppositum zugesprochen werden, und denjenigen, welche die Naturen betreffen. Weil Peter Martyr gerade nicht spätscholastisch argumentiert,¹²⁷⁵ sondern sich offenbar der augustinisch-scholastischen Tradition verpflichtet fühlt, in welcher auch die klare Trennung oder das Auseinanderhalten von Suppositum und Naturen denkbar war, kann er mit Bezug auf Petrus¹²⁷⁶ wie auch auf Cyrills 12. Ana-

¹²⁷² BRANDY, *Christologie*, S. 77: „Deshalb kann Vermigli die von ihm zitierte Formulierung Brenz', die beiden Naturen konstituierten die Person, nicht mitsprechen.“ Vermigli kann diese nicht mitsprechen, weil sie von einer anderen ontologischen Konzeption ausgeht und darum seiner *diviso entis* nicht entspricht.

¹²⁷³ *Dialogus*, Bl. 9r: „Etiam si millies iusseris, non desinam sententiam nostram ratione hypostaticae unionis confirmare: quam talem esse non potestis negare, ut duae naturae in Christo, non duas utique, sed unam personam constituent.“

¹²⁷⁴ *Dialogus*, Bl. 10r: „Deinde Indivulse ac Inseparabiliter, non interpretamini quemadmodum oportet. Existimatis quippe fieri personae dilacerationem, si divinitas esse constituitur, ubi humanitas praesens non adsit. Quod minime verum est: quia sufficit deitatem, quamvis immensam et infinitam, sua hypostasi fulcire ac substantare humanitatem, ubicunque illa fuerit.“

¹²⁷⁵ Wie von Brandy wieder ohne Beleg behauptet wird und zwar unter dem Aspekt der Prädikationendiskussion und der *communicatio idiomatum*, vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 87: „In Vermiglis spätscholastischer Konstruktion, in der bleibenden Dependenz das Thema ist, kommt es nicht zur wirklichen Gemeinschaft von Gott und Mensch.“

¹²⁷⁶ *Dialogus*, Bl. 39v: „Hactenus et sapientissimus Petrus, Christo igitur, inquit, in carne pro nobis passo: non dicit, in natura inenarrabilis divinitatis.“

thema¹²⁷⁷ bezüglich des Leidens Christi klar unterstreichen, dass die Gottheit Christi, also das Suppositum *qua natura divina*, nicht leiden konnte, hingegen die menschliche Natur. Gleiches gilt demzufolge für die Rede, dass die Naturen nicht vermengt seien, sondern lediglich unsere Rede, die sich auf das Suppositum, die Person Christi richtet, von dessen Leiden sprechen könne.¹²⁷⁸ Stärker als der Hochscholastiker Heinrich interessiert sich Martyr für die Sprechweise, die Worte. Möglicherweise könnte man von einer Interessensverlagerung reden, an Stelle der ontologischen *divisio entis* tritt die Frage nach der Aussagbarkeit, der wahren Prädikate der beiden Naturen wie der Person Christi. Es geht also um das Problem der Aussagbarkeit wie der ontologischen Richtigkeit dieser Prädikate. Diskutiert wird das unter dem dem Stichwort der *communicatio idiomatum*.

Zuvor gilt es aber zu betonen, dass Vermigli klar um das Problem der differentiellen Namen und damit Eigenschaften wie Prädikate weiss. Mit Verweis auf Gregor von Nazianz (ca. 329–390) spricht er davon, dass richtigerweise mit den Naturen auch Namen geschieden werden (*differentie esse existentiae*).¹²⁷⁹ Die Gemeinschaft in der Person, die ausgesagt werden kann, besteht in einer solchen der Worte, Sprechweisen und Formen.¹²⁸⁰ Das widerspricht nicht der

¹²⁷⁷ *Dialogus*, Bl. 39v–40r: „Quare se purgans antathematismo 12. scripsit. Quia autem dicimus proprium eius corpus esse, quod es sancta virgine assumptum est, eam ob causam iustissimam, carnis passiones eius esse dicimus secundum dispensativam appropriationem, servata ubique natura eius impassibili. Deus enim est ex Deo. Quando igitur carne dicitur pati, non ipse in propria natura intelligitur pati: ipsius enim factum est unitum sibi corpus, sicut dudum dixi, et cetera. Affirmat igitur et ipse Verbum in sua natura non esse passum.“

¹²⁷⁸ *Dialogus*, Bl. 40v

¹²⁷⁹ *Dialogus*, Bl. 40r

¹²⁸⁰ *Dialogus*, Bl. 40v: „[...] istam communicationem, de qua nun agitur, esse quoad voces, et loquendi formulas. [...] Signum autem hoc est, quod quando naturae intelligentia seiunguntur, una quoque nomina dividuntur, et cetera. Cernis iam de obscuritate agi, quae nonnunquam occurrit in scripturarum dictis, ea vero facile tollitur, cum

Möglichkeit einer seinstheoretischen, ontologischen Verbindung. Was Martyr hier zeigt, ist, dass konsequent gedacht die beiden Naturen in Christo sich weder prädikativ noch ontisch vermischen. Es spricht m.E. für seine den scholastischen Diskussionen über die Wesenheiten gegenüber subtilen Kenntnisse, dass er sich nicht auf irgendwelche sprachliche Hilfstheoreme einlässt, weder von *Alloiosis* noch von *Synekdоче* spricht, sondern sich sprachlich den ontologischen Grundsätzen der Getrenntheit stellt.¹²⁸¹ Darum nennt dies Martyr eine Verwandtschaft der Namen und nicht der Eigenschaften, denn Eigenschaften (*proprietates*) kommen den Naturen zu, obgleich die Schrift diese von beiden Naturen, sc. der *Person* Christi aussagt.¹²⁸² Unter Verweis auf Theodoret lässt Vermigli darum keine Deutlichkeit missen, wenn er formuliert:

„Ex hoc eodem scriptore alia multa possem afferre testimonia, quibus ostenderem, naturarum unionem minime solvi, licet omnes proprietates inter utramque non communientur: Nec non communicationem ἰδιωμάτων potius quo ad vocabula et phrases esse animadversam, quam quod ipsae qualitates et attributa inter naturas

intelligentia nostra distinguimus Christi naturas: quia tunc proprietates et vocabula cuique naturae applicamus, ut ei conveniunt.“

¹²⁸¹ Gegen BRANDY, *Christologie*, S. 87: „Martyr steht in der Gefahr, eine Theologie nach anderen, fremden Kriterien zu entwickeln, da er dem biblischen Wort jedenfalls in der Konsequenz seinen Wahrheitsanspruch genommen hat [...].“ Hier lässt Brandy das Zitat aus *Dialogus*, Bl. 33v folgen. Doch dieses Fazit ist absurd: Martyr versucht gerade dem biblischen Wortlaut getreu zu folgen und sieht sich *darum* in der Tradition der Väter wie der scholastischen Gelehrten, Aussagen nach der Wesenheit und Natur begrifflich wie substantiell zu separieren, um dieses dann von der Person, dem Suppositum, aussagen zu können. So gelingt es ihm gerade, die dunklen Stellen der Schrift auszulegen. – Vgl. dazu die Anm. oben!

¹²⁸² *Dialogus*, Bl. 41r: „Etsi enim utrunque simul unum, sed non natura, eorum autem congressu et coniunctione quid potest esse notius? Quin tum dicatur ipsum accipere vitam, iudicium, haereditatem gentium, potestatem omnis carnis, gloriam, discipulos, vel quaecunque dicuntur, et haec sunt humanitatis, et cetera? Hic quoque animadvertis nominum esse coniunctionem non proprietatum. Deinde quasdam esse proprietates unitantum naturae congruentes, non alteri, licet id scriptura non distinguat, ostendit eruditissime Theodoretus exemplis ab anime et corpore hominum ductis [...].“

confundantur. Nec pauci fuerunt ex Patribus, qui disertis verbis hoc tradiderunt, non dissolvi naturarum unitatem, licet inter eas non fieret *ἀλλοίωσις* vel communicatio omnium proprietatum.“¹²⁸³

Eigenschaften (proprietates) und Wesenheit verhalten sich kongruent und darum gibt es nach Martyr keine Berechtigung, in einem Umkehrschluss auf die Wesenheit, in der Diskussion letztlich die Ubiquität, zu schliessen. Bereits am Anfang des *Dialogus* hat er darauf hingewiesen.¹²⁸⁴ Der Zusammenhang zwischen ontologischen Grundlagen und verbalen Konsequenzen scheint darum offensichtlich. In der Mitte des *Dialogus* kommt Vermigli ausdrücklich auf diesen Zusammenhang nochmals zu sprechen, und zwar hinsichtlich der Redeweise, dass von der Gottheit (also dem Suppositum) ausgesagt wird, was nur einer der Naturen zukommt (im Beispiel Vermiglis Tod und Leiden Christi).¹²⁸⁵ Er illustriert diesen Zusammenhang sodann etwas später an der Leidensgeschichte, indem er diese nach Natur und *pars naturae* aufgliedert. Dabei wird m.E. klar, dass Vermigli weder rein sprachlich-mystisch, noch ausschliesslich schrifttheologisch, sondern ontologisch, wir würden nicht zögern zu sagen:

¹²⁸³ *Dialogus*, Bl. 41v – Vgl. *Gespräch*, Bl. M 6r-v: „Auß disen Scribenten vermöchte ich vil andere zeügnussen anzuziehen / dadurch ich beweysete / dz der Naturen vereynigung mit nichten zertrennet würde / ob schon nit alle eygenschafftten zwischen den beiden neutren gemein gemacht werden / das auch der eigenschafftten gemeynschafft / mehr an den Worten und wiesen zureden sei gemercket / weder das die eigenschafftten zwischen den naturen seind vermischet worden. Es seind auch nicht wenig under den Heyligen Vättern / welche mit durren Worten gelehret haben / das der naturen einigkeit nicht zerrissen werde / ob schon zwischen inen nicht werde ein verenderung oder gemeinschaft aller eygenschafftten.“

¹²⁸⁴ *Dialogus*, Bl. 21r: „Verum id te monebo, non tantum substantias et res ipsas retinendas esse impermixtas et inconfusas, verum etiam illarum proprietates et praesertim eas quae sic ipsis cohaerent, ut ab ei divelli nequeant.“

¹²⁸⁵ *Dialogus*, Bl. 50r – vgl. *Dialogus*, Bl. 56v: „Iam bis terve dixi quae proprietates communicentru, quaeve non communicentur. Nec minus exposui eas, quae re ipsa communicari nequeunt, quomodo interpretandae, cum interdum vel in scripturis vel apud Patres loquutione communicari videantur.“

scholastisch reflektiert den Zusammenhang exemplifiziert. Denn es zeigt sich, dass er nicht einfach die beiden Naturen einander gegenüberstellt und das Ganze biblisch rekurrent Person nennt, sondern in der Tat ontologisch der Person, dem eigentlichen Suppositum göttlicher Art, *proprietas* zuweist, die eine zusätzliche, dritte (ontologische, substantiale) Qualität beinhalten. An der bereits erwähnten Stelle¹²⁸⁶ erscheint auch der Begriff des *totum (unum)* als *totus hypostasin*.¹²⁸⁷ Weil die Person in Christo die Naturen übertrifft, kommen dieser einen Person (*Hypostase* oder in Anlehnung an Heinrich scholastisch *Suppositum*) die Eigenschaften der Naturen zu (wie bereits oben gezeigt wurde).¹²⁸⁸ Nun darf in Anlehnung an Petrus Tarantasius¹²⁸⁹ gefolgert werden:

„Nam inquit, Homo in subiecto supponit pro persona, in praedicato pro natura, quia in praedicato est loco formae, ratione inhaerentiae praedicati ad subiectum. Ideo cum Homo ponitur a parte suiecti, dicendo, Christus homo est ubique vera est propositio. Cum vero a parte praedicati, est falsa, ut si dicatur, Christus est homo ubique, quia significatur humanitatem eius esse ubique. Hinc communicatio idiomatum sit in persona, non in natura. Ubi ergo person supponitur, attributa utriusque naturae ei conveniunt et praedicantur de ipsa, sed non ubi natura. Hinc quamvis convenienter dicatur, Christus homo est ubique, non tamen Christus est homo ubique et cetera. Vult itaque adverbium ubique referri ad subiectum, id est personam, quae est ubique, et est homo, quamvis eius humanitas non sit ubique.“¹²⁹⁰

¹²⁸⁶ *Dialogus*, Bl. 62v

¹²⁸⁷ *Dialogus*, Bl. 63r

¹²⁸⁸ *Dialogus*, Bl. 64r

¹²⁸⁹ Mir allerdings völlig unbekannt, möglicherweise der franziskanischen Tradition angehörig. Zitiert auch bei ANDERSON, *Peter Martyr Vermigli: Protestant Humanist*, S.83 aber ohne weitere Angaben!

¹²⁹⁰ *Dialogus*, Bl. 64r-v – Vgl. *Gespräch*, Bl. S 8v-T 1r: „Denn (spricht er) der mensch in dem ersten theil der rede/ würt gesetzt für die person / in dem andern theil aber für die natur. Derhalben wenn gesagt würt, der mensch Christus ist allenthalben / so ist es ein ware rede / Wenn man aber spricht / Christus ist ein mensch allenthalben / so ist es ein flachse rede / denn dardurch würt fürgheshen / das seine menschheit sey allenthalben. Derhalben würt der eigentschafften gemeinschafft in der Person / nicht in der natur. Wo nun die Person dargestellet würt / so gebühren jr der beiden naturen eigentschafften / unnd werden jr zugelegt / nicht aber wo die natur. Daher kompt es / ob wol gebürlich gesagt würt

Nun ist klar, dass diese Diskussion samt ihren Belegstellen der Frage nach der Ubiquität oder eben der räumlichen Verfasstheit der menschlichen Natur nachgeht. Doch ebenso unmissverständlich ist es, dass Vermigli seine Argumente nicht aus dieser christologischen Sonderfrage herleitet, sondern aus der erwähnten christo-ontologischen Grundbestimmung der beiden Naturen und ihres Verhältnisses zur Person. Darum wird an dieser Stelle klar, dass Peter Martyr anhand der richtigen wie falschen Redeweise über die *proprietaes* der Naturen und den daraus folgenden ontisch-faktischen wie verbalen Urteile über die Person Christi eigentlich Wesentlicheres über eben diese Person, die *persona verbi*¹²⁹¹ sagt, als zum Problem des angemessenen Verständnisses von *ubique*. Vermigli deutet das auch an, indem er beinahe maliziös darauf verweist, dass das Wort *ubique* ein Adverbiale sei. Es geht offensichtlich nicht nur um das Adverbiale, es geht um eine Seinsbestimmung. Es kann darum kein Zufall sein, dass an dieser Kernstelle, an welcher Vermigli die Person, das *Suppositum Dei* beschreibt, anschliessend eine Reihe von Scholastikern und (hier tatsächlich auch) Spätscholastikern folgen lässt, die er aber eigentümlich kollektiv einfach aufzählt.¹²⁹²

Wichtiger scheint, dass er vordem noch Albertus Magnus (ca. 1193-1280) erwähnt und dessen Hinweis auf Christi *duplex naturae (esse)*.¹²⁹³ Auch

/ der mensch Christus ist allenthalben / so ist doch Christu nicht ein mensch allenthalben / sc. Derhalben so will er / das wörtlein allenthalben / solle gezogen werden auff die Person / welche allenthalben und ein mesnch ist / ob schon seine menschheit nit allenthalben gefunden würt.“

¹²⁹¹ *Dialogus*, Bl. 64r, vor letzterem Zitat

¹²⁹² *Dialogus*, Bl. 64 r: „Possem et aliorum Scholasticorum suffragia colligere, Udalrici [=Ulrich von Strassburg, 1220-1277], Gabrielis Biel, Riccardi de media villa [=Richard Middleton, †1300] et cetera. Sed haec arbitror abudne sufficere.“ – Vgl. *Anderson, Peter Martyr Vermigli: Protestant Humanist*, S. 83 – DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 26, Anm. 38, wo Donnelly vermutet, dass Martyr ein Handbuch benutzt haben könnte.

¹²⁹³ Das Zitat lautet richtig, *Dialogus*, Bl. 64v: „Nec diversum Albertus existimavit, quem vocant Magnum etenim ait, Propositio ista, Filius Dei est homo ubique; duplex est ex sensu compositionis ac divisionis. Si enim adverbium ubique determinat Verbum gratia

wenn diess Zitat etwas kurz ausfällt, ist doch sein Beweggrund klar: Martyr will zeigen, dass ein Ernstnehmen der biblischen wie altkirchlichen Zeugen und der rationalen, also intellektuellen Tradition unabdingbar ist für das richtige Verständnis des Heilsgeschehens in Christo. Was er gegenüber Brenz und der falsch verstandenen Ubiquität aufstellt, ist nichts weniger als eine ontologische Redefinition der Person Christi. Martyr zeigt das zwar anhand einer christologischen Einzelfrage, gemeint ist allerdings die christologische Gesamtheit. Insofern und weil das Johannes Brenz mit Sicherheit bemerkt haben dürfte, war seine Reaktion umso heftiger und hätte einer valable Entgegnung Vermigli's bedurft, hätte dieser die Chance dazu gehabt.¹²⁹⁴

Eine indirekte Bestätigung, dass sich Vermigli in der Tat für die ontologische Basis der Fragestellung interessiert, dürfte im Zitat aus Bonaventuras Kommentar zu Lombardus' Sentenzen zu finden sein. Mit Verweis auf die 22. *Distinctio* schreibt Vermigli, wenn von dem Ding (*res*) der Menschheit Christi die Rede sei, so müsse man deutlich (*plane*) sagen, dass diese nicht allenthalben war und ist, so wie die Gottheit allenthalben ist.¹²⁹⁵ Denn Räumlichkeit gehöre zum Ding selbst und nicht zu dessen Form, mithin sei darum von einer realen Räumlichkeit auszugehen und nicht bloss einer wie auch immer gearteten (metaphysischen) Eigenschaft.¹²⁹⁶ Das meint bei Bonaventura: Zwar kann er im

compositionis cum praedicato, est falsa: si autem referatur ad subiectum cum compositione participii sub intellecti, vera est, in hoc sensu, Filius Dei ens ubique est homo.“

¹²⁹⁴ Ich gehe in dieser Untersuchung aus Gründen des Ausmasses nicht ein auf die Fragmente und Notizen Vermigli's in Brenzens Antwort auf den *Dialogus*, *De maiestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram dei patris, et de vera praesentia corporis et sanguinis eius in coena* 1562. – Vgl. dazu: ERLAND HERKENRATH, *Peter Martyr Vermigli's Vorarbeit zu einer zweiten christologischen Schrift gegen Johannes Brenz* (1562). In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 75. Jg., 1975, S. 23-31 – BRANDY, *Christologie*, S. 70-92

¹²⁹⁵ *Dialogus*, Bl. 64v

¹²⁹⁶ *Dialogus*, Bl. 65r: „Haec scripsit de re ipsa tuus Bonaventura: quod tibi propterea dictum volo, ut intelligas ea, quae postea sequuntur, de quibus gloriaberis, ad ipsam rem, de

Hinblick auf den Menschen und Sohn Gottes von einer *communicatio idiomatum* sprechen, doch ist diese gerade abhängig von der Person und nicht von der menschlichen Natur Christi.¹²⁹⁷

Es kann kein Zufall sein, dass Vermigli an dieser Stelle der Diskussion den *res*-Begriff einführt, der bislang nicht verwendet wurde. Und auch wenn Martyr formell die räumliche Struktur der Menschheit Christi den ubiquitären Ansprüchen der Gegenseite entgegen stellt, wird doch klar, dass seine Argumentationsgrundlage nicht einfach ein anderes Konzept der Menschheit Christi ist, sondern auf eine andere ontologische Basis rekurriert. Denn der *res*-Begriff war im 16. Jahrhundert für jeden gebildeten Akademiker hochgradig theologisch wie philosophisch infiziert.¹²⁹⁸ In der nominalistischen Kritik war dieser bezogen auf die Elemente des Abendmahles aber eines der philosophischen Hauptargumente der Reformatoren gegenüber der Transsubstantiation.¹²⁹⁹ Damit nimmt Vermigli ein in der Tat nominalistisches Moment auf, wendet es aber gerade gegen das Brenzsche Verständnis einer unstatthaften Übertragung von Aussagen der göttlichen auf die menschliche Natur und benutzt zudem ei-

sententia huius autoris, non pertinere, sed ad locutiones, et communicationes verbales ἰδιωμάτων spectare.“

¹²⁹⁷ *Dialogus*, Bl. 65r

¹²⁹⁸ HWP 2, Sp. 249-251 – Theologisch spiegeln sich darin die Auseinandersetzung um die Transsubstantiation, reformatorisch deren Unmöglichkeit aufgrund der durchaus ernst genommener Kritik Ockhams; philosophisch wäre von einer Verlagerung auf das wahrgenommene Einzelding zu sprechen, ohne dessen metaphysische oder interdependente Abhängigkeiten zu leugnen.

¹²⁹⁹ Vgl. PALMER WANDEL, *Eucharist*, S. 161, 258 – Man muss sich dabei vor Augen führen, dass erst die Neubestimmung, resp. Infragestellung des *res*-Begriffes u.a. ermöglichte, über Sinn und Deutung der Einsetzungsworte nachzudenken. Lee Palmer Wandel zeigt dies kurz streifend an Calvins Beispiel. Ich meine, mit dem herkömmlichen mehrdeutigen, aber doch der platonischen Ideenlehre verpflichteten *res*-Begriff mit seiner deutlichen metaphysischen Abhängigkeit wäre es weitaus schwieriger gewesen, sich auf eine Neuinterpretation von Jesu Einsetzungsworte zu konzentrieren. Auch Augustins Unterscheidung von *res* und *signum* war hierbei nicht klärend, denn in der Elementenfrage ging es ja in sich um wiederum als solche zu bestimmende *res*.

nen argumentativen Topos, dem auch die lutherische Seite so nicht widersprechen konnte. Mithin ist es nicht möglich, Vermigli spätmittelalterliches Denken da vorzuwerfen, wo er sich auf eine philosophische *opinio communis* protestantischer Art beruft.

Wie es aber Vermiglis Art und Argumentationslogik ist, diskutiert er die ontische wie logische Unmöglichkeit der *communicatio idiomatum* anschliessend auch aus der Perspektive der göttlichen Natur. Weil er sich dabei auf Gregor von Nyssa (ca. 331–394)¹³⁰⁰ beruft und damit einen altkirchlichen Zeugen zu Rate zieht, entsteht eine gewisse Unschärfe, ob Martyr nun von der göttlichen natur in Christo spricht oder vom göttlichen Suppositum, resp. der Person Christi. Wir dürfen aber in Anlehnung an das erwähnte Zitat von Bonaventura annehmen, dass er *a minore ad maius* argumentiert und die Person als solche mitmeint. Gleichzeitig gilt es zu beachten, dass sich Vermigli logisch korrekt auch gegen unmögliche Umkehrschlüsse einer *communicatio idiomatum* wehrt, denn diese würde korrekterweise eine *circumscriptio* auch der göttlichen Natur und damit der Person selbst verlangen. Darum stellt er deutlich fest, dass die göttliche Natur *incircumscripta* sei, die menschliche hingegen *circumscripta*.¹³⁰¹

Interessanterweise gelten die kritischen Äusserungen gegenüber der *communicatio idiomatum* und der ontischen Grundsatzfragen zu den beiden Naturen und dem übergeordneten Suppositum nicht im gleichen Mass für die Leiden Christi. Diese sind eng mit der bereits kurz angetönten Frage nach der Seele verhängt. Beruft sich Martyr auf die klassische Lehrmeinung, die in etwa auch Thomas¹³⁰² entspricht (wobei sich Vermigli in dieser längeren Passage auf Fulgentius und Cyrill beruft),¹³⁰³ dass die Seele Christi einerseits zwingend zum Leib und damit zur Menschwerdung gehöre, andererseits aber auch, was das

¹³⁰⁰ RGG⁴ 3, Sp. 1265f.

¹³⁰¹ *Dialogus*, Bl. 87r – Vgl. *Heppe-Bizer*, S. 328

¹³⁰² STh 3, q. 5, art. 3

¹³⁰³ *Dialogus*, Bl. 37v–38v

Leiden und den Tod betrifft, ausserhalb des Körpers anzusiedeln sei,¹³⁰⁴ so stellt er sich dann doch deutlich hinter Augustin,¹³⁰⁵ wenn es um den synthetischen Blick auf das Leiden geht und betont, dass zwar richtigerweise das Leiden Christi von der ganzen Person ausgesagt werde, nichtsdestoweniger ontologisch nur vom Fleische, also von der menschlichen Natur ausgesagt werden könne.¹³⁰⁶ Und trotzdem gilt, dass Christus für uns gelitten hat am Fleische, jedoch nicht in der Gottheit.¹³⁰⁷ Was eine Generation später in die Lehre des *meritum Christi* einfließen sollte, wird hier bei Vermigli vorbereitet. Er diskutiert diese nicht, bereitet allerdings klar die Aussagen über den *status exinantis et exaltationis*¹³⁰⁸ vor, wenn er mehrfach und detailliert Jesu Leiden und Tod beschreibt.¹³⁰⁹ Im Unterschied allerdings zur späteren Lehre differenziert er genauer im Hinblick auf die einzelnen *partitiones Christi* sowie auf die einzelnen Phasen von Christi Erniedrigung und anschliessender Erhöhung. Denkt sich Vermigli den Tod für den *Körper* Christi absolut und räumlich im Grab,¹³¹⁰ so

¹³⁰⁴ *Dialogus*, Bl. 38v: „Residet mors tantummodo in corpore, ad animum autem non habet accessum, cum omnino sit immortalis. Ex corpore quidem oritur, sed etiam in eo desinit.“

¹³⁰⁵ Beim von Vermigli zitierten Brief *ad Dardanum* handelt es sich wahrscheinlich um den Brief *de praesentia dei* aus dem Jahr 417. – Vgl. *Augustin Handbuch*, S. 258 – MARTIN SCHANZ / CARL HOSIUS / GUSTAV KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur. Viertes Teil, Zweiter Band: Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhunderts*. München, 1920, S. 454

¹³⁰⁶ *Dialogus*, Bl. 39r: „Sicut ergo potuit recte dici dominus gloriae crucifixus, cum ad solam carnem illa passio pertineret, et cetera. Is quoque dicit passionem tantummodo ad carnem pertinuisse. Praedicantur quidem haec *ιδιώματα* de utraque natura, quamvis re ipsa tantum ad alteram pertineant: quae nisi quis prudenter animadvertat, in divini literis periculose hallucinabatur.“

¹³⁰⁷ *Dialogus*, Bl. 39v: „Hactenus et sapientissimus Petrus, Christo igitur, inquit, in carne pro nobis passo: non dicit, in natura inenarrabilis divinitatis.“

¹³⁰⁸ *Heppe-Bizer*, S. 387ff.

¹³⁰⁹ *Dialogus*, Bl. 18v, 24v, 40r, 104v-105r

¹³¹⁰ *Dialogus*, Bl. 38r-38v

ist die Erfahrung der *Seele* unterschiedlich und für die *Person* Christi abhängig vom Aussagestandpunkt.¹³¹¹ So gilt für letztere:

„Passus est Deus in homine, quia una est Dei hominisque persona. Non est compassus Deus homini, quia in uno Christo non est confusa Dei hominisque substantia.“¹³¹²

Dem geht bezogen auf die Seele voraus, dass Gott deren Traurigkeit wie das Leiden des Menschgewordenen wollte und aus der Unzertrennlichkeit der Person mit den Naturen auch deren Erfahrungen, von Seele wie Körper, teilte:

„In sua Deus anima suam voluit esse tristitiam, et in sua carne suam Deus esse voluit passionem, quia totus in toto homine permanens inseparabilis Deus, nec animae tristanti defuit, nec carnem sua impatione deseruit.“¹³¹³

Gleichzeitig gilt aber auch immer der Vorbehalt gegen jedewelche automatisierte *communicatio*, so dass in keiner Weise davon gesprochen werde könnte, dass aufgrund des menschlichen Leidens die Gottheit leide. Immer gilt, wie wir aufgrund des übergeordneten Suppositums gesehen haben, dass ein Willensakt der Gottheit vorangehen muss.¹³¹⁴ Innerhalb des Menschen begeg-

¹³¹¹ Vgl. dazu *Heppe-Bizer*, S. 388. Die späteren Konzepte, u.a. bei Jacob Alting und Petrus van Mastricht, der nicht räumlichen Höllenfahrt und dem (teilweise nur in übertragenen Sinn verstandenen?) Leiden der Seele kommen hinsichtlich ihrer Binnendifferenzierungen nicht an Vermigli's Überlegung heran, sind aber zweifellos äusserst elaboriert und ausgearbeitet.

¹³¹² *Dialogus*, Bl. 38r – *Gespräch*, Bl. L 5v – 6r: „Gott hat gelitten im menschen / denn es ist ein eynige Gottes und des menschen person. Gott hat nit mit dem menschen gelitten / denn in dem einigen Christo ist Gottes und des menschen wesen nicht vermischet.“

¹³¹³ *Dialogus*, Bl. 38r – *Gespräch*, Bl. L 5r-6v: „Gott hat wöllen / das seine trawrigkeit sey in der seele / unnd hat wöllen / das sein leyden sey inn seinem fleische: Denn der gantze unzertrennliche Gott bliebe inn dem gantzen menschen / und hat weder die betrübte seele / noch sein fleisch im leiden verlassen.“

¹³¹⁴ *Dialogus*, Bl. 38r. „Sed in Christo tristi et passo licet deitatem separare non posset patiens et tristis humanitas, in toto tamen homine tristi non est divinitas tristata, et in homine toto patienti non est divina natura compassa.“

net uns aber wiederum eine Eigenheit Vermiglis, die wir schon in seinen Exegetica angetroffen haben und dort einen *physiko-theologischen* Zug genannt haben. Es handelt sich dabei um ein physikalisch-modellhaftes Interesse, das Martyrs Vorstellung auch vom Himmel beeinflusst haben mag,¹³¹⁵ und was sogar gemäss Simlers Bericht Vermiglis Diskussion mit seinen Ärzten noch kurz vor seinem Tod beeinflusst haben mag.¹³¹⁶ So bespricht er das Zusammenwirken von Seele und Leib bezogen auf deren Erfahrungsmöglichkeiten und mit Rückbezug wiederum auf Cyrill. Die Seele bleibe ausserhalb des Leidens, wenn der Körper leidet, und doch sei diese nicht gänzlich vom Leiden getrennt. Denn das Leiden sei dem Körper eigen (*proprium*), aber doch ein Proprium, das mitgeteilt wird, aber nur so weit, als dass die Seele davon weiss, nicht selbst zur leidenden wird.¹³¹⁷ Genauso habe das Wort mit der menschlichen Natur gelitten. Dem Tod hingegen sei nur der Körper unterworfen, wie bereits oben dargelegt wurde.¹³¹⁸

Offenbar hat nun aber Vermigli zu dieser *eingeschränkten* Form von *communicatio*¹³¹⁹ doch das Bedürfnis, diese weiter zu beschreiben in der Art, wie wir das Verhältnis der beiden Naturen zur Person Christi bereits diskutiert haben. Möglicherweise wollte er an dieser Stelle vorsorgen, dass ihm nicht indirekt eine doch vorhandene *communicatio idiomatum* vorgeworfen werden kann-

¹³¹⁵ Vgl. unten unter 3.4.2.2.

¹³¹⁶ Simler berichtet leicht irritiert über Vermiglis Diskussion mit den Ärzten über seine Krankheit in medizinischen Termini. Das mag einerseits dazu gedient haben, Vermiglis umfassende Bildung zu unterstreichen, gleichwohl dürfte es sich auch um ein wirkliches Interesse Martyrs gehandelt haben: Vermigli will natürliche und theologische, schriftbezogene Erkenntnis und Reflexion zusammen denken. – Vgl. SIMLER, *Oratio*, Bl. 27r

¹³¹⁷ *Dialogus*, Bl. 38v: „Restat nunc ut veniam ad Cyrilli similitudinem de Anima, quae mihi non displicet, sed vehementer probatur. Ea, si quid corpus passum fuerit, extra passionem manet, quantum ad eius naturam pertinet, attamen nec extra passionem esse intelligitur. Quare? Quia corpus, inquit, quod patitur est proprium eius. Ita passus est λόγος, quia natura patiebatur, quam suam et propriam fecerat.“

¹³¹⁸ *Dialogus*, Bl. 38v

¹³¹⁹ Zum Begriff der *communicatio proprietatum* vgl. *Dialogus*, Bl. 38v

te, wenn diese aus der erfahrungsmässigen Anteilnahme der Gottheit an der menschlichen Natur abgeleitet würde. Leider gerät darum an dieser Stelle der interessante Begriff der Seele dabei verloren. Dafür taucht sie an einem anderen Punkt, im Ablauf des *Dialogus* zwar invers, d.h. nach und inmitten der Schilderungen über Christi Höllenfahrt und anschliessende Himmelfahrt, wieder auf. Hier kommt nun der Seele, wie wir es schon an anderen Stellen gesehen haben, auch eine Scharnierfunktion zu. Sie ist es, die die Höllenfahrt erlebt und erleidet, der Leib Christi ist ja räumlich quasi gebunden im Grab. Auch diese Darlegung steht wiederum im Dienst der Explikation, dass keine *communicatio idiomatum* bestünde, aber doch von der ganzen Person Christi dann richtigerweise Leiden, Tod und Erweckung *qua hypostatica coniunctione* ausgesagt werden könne. Wichtig ist dabei der spitze Schluss gegen die Ubiquität als irrtümliche Schlussfolgerung. Das zeigt an dieser Stelle wieder, dass Vermigli nicht nur den unterschiedlichen *partitiones Christi* nachdenkt (hier Leib und Seele), sondern sich dabei argumentativ auch dagegen absichert, dass seine Schlussfolgerung gegen ihn oder seine Hauptintention verwendet werden kann:

„Caro igitur ipso die non fuit in paradiso nec in inferno, sed exanimis iacuit in sepulchro Anima per illud triduum in inferno, non in sepulchro. Et iure tamen dicimus, Dominum Jesum Christum in sepulchro iacuisse, sed in sola carne. Dominum Iesum Christum non derelictum in inferno, sed in sola anima et cetera. Colligamus hinc nec animum nec corpus Christi fuisse ubique, quamvis hypostatice coniuncta fuerint cum Verbo. Ex mots: Ergo dicimus Dominum iacuisse in sepulchro, sed in sola carne, et Dominum descendisse in infernum, sed in sola anima. Et sicut dicimus hominem audivisse vocem, sed solis auribus, et vidisse lumen sed solis oculis, sic dicimus Dominum passum, sed in sola carne, et Dominum non passum, sed in sola divinitate. Ac per hoc, quia et Deus unus est Christus, et passus est, secundum id quod homo, et impassibilis mansit, secundum id quod Deus.“¹³²⁰

¹³²⁰ *Dialogus*, Bl. 105r-v – *Gespräch*, Bl. Gg 3r-v: „Derhalben ist an demselben tag das fleisch nit im Paradeiß / noch in der Hellen gewesen / sondern one die seele im grab gelegen / die seele in denselben drei tagen in der helle / und nicht im grab gewesen. Und doch sagen wir billich / der Herr Jesus Christus sey im grabe gelegen, aber allein nach dem fleisch / der eherr Jesus Christtuss sey nit gelassen worden in der helle / aber allein nach der seele / sc. Darauß laßt uns schliessen das weder sie seele / noch der leib Christi sey

Dreierlei fällt auf: Einmal wiederum das erwähnte physikalistische Interesse Vermiglis, dann die Achsenfunktion der *anima*, ohne die seine Prämisse der vollen Körperlichkeit des Leibes nach den bekannten Kategorien nicht haltbar wäre. Drittens sodann das dreistufige und ausgearbeitete Konzept der beiden Naturen, übergeordnet zusammengehalten durch die Person Christi, das Suppositum oder hier bezeichnet als *coniunctio hypostatica*.

3.3.2.2 Die Annahme Christi im Himmel und das Sitzen zur Rechten Gottes

Innerhalb der *exaltatio Christi* beschreibt Peter Martyr wie dann später die orthodoxen Nachfahren die beiden Stufen der Himmelfahrt sowie das Sitzen zur Rechten Gottes. Doch anders als bei den systematisierenden Nachfolgern, ziehen sich auch diese beiden theologischen Loci quasi mäandrierend durch den ganzen *Dialogus* hindurch.¹³²¹ Richtig ist sicher Brandys Einschätzung, dass Vermigli ein starkes Eigeninteresse auf der Explikation dieser beiden Loci legt, da er hier ein eschatologisch-soteriologisches Zentralmotiv vermutet.¹³²² Ebenso deutlich ist, dass dabei Vermiglis nicht nur durch die aristote-

allenthalben gewesen / ob si schon persönlich seind vereinigt gewesen mit dem Wort. Und bald darauff. Darumb bekenn wir / das der herr gelegen sey im grabe / aber nit nach dem fleische / und das der herr gefaren sey inn die helle / aber allein nach der seele. Und wie wir sprechen / der mensch hat die stimm gehört / aber nur mit den ohren / unnd habe das licht gesehen / aber allein mit den augen. Also sprechen wir / der Herr hab gelitten / aber allein nach der menschheit / unbd der Herr habe nicht gelitten / aber allein nach der Gottheyt. Und nach dem Christus ein einiger / so hat er gelitten nach der menschheit / und ist on leiden geblieben nach der gottheit.“

¹³²¹ *Dialogus*, Bl. 22v, 26r, 51r-v, 66v-67v, 70r-71v, 72v-76r, 81r, 89r, 104r-106r, 107v-108r

¹³²² BRANDY, *Christologie*, S. 88 – Falsch ist hingegen seine Einschätzung, Vermiglis Behandlung beginne erst in der Mitte des *Dialogus*: sie zieht sich im Gegenteil durch ihn hindurch und bildet eine Art Lakmusprobe für sein Konzept der faktischen und wirklichen Räumlichkeit der menschlichen Natur Christi.

lisch-spätantike Tradition, sondern auch durch seine persönliche Neigung verstärkte physikalisch-ontologische Argumentation zu Tage tritt. Wichtig scheint mir weiter zu sein, dass Vermigli nicht kausal oder heilsgeschichtlich-nacherzählend argumentiert, sondern auch diesen Fragenkomplex mehrfach durchschreitet.¹³²³ Im ersten Durchgang verbindet Martyr die räumlich-ontologische Frage des höchsten Himmels mit der räumlichen Leibhaftigkeit der menschlichen Natur und stellt diese parallel zueinander.¹³²⁴ Im zweiten argumentiert er eschatologisch und bietet bereits einen sachlogischen Schluss aus der Schrift (Christus ist leibhaftig in den Himmel gefahren und wird demzufolge auch leibhaftig wieder kommen), den er mit einem philosophischen kombiniert (aus der *unio hypostatica* folgt nicht, dass der leiblichen Menschheit nun Ubiquität zukomme).¹³²⁵ Im dritten Durchgang setzt Martyr, mit Hilfe von Augustin votierend, Inkarnation und *exaltatio* in Beziehung.¹³²⁶ Dieser Argumentationsgang ist bereits deutlich länger und ausgeführter, bleibt aber bewusst kurz vor der Ausführung der himmlischen Existenz Christi stehen. Einer Inkarnationschristologie, die beide Naturen betont, sichtbarerweise aber die menschliche heraushebt,¹³²⁷ folgt eine Anzahl von Stellen, die das Beieinander der göttlichen wie der menschlichen Natur schriftbezogen belegen.¹³²⁸ An-

¹³²³ Die gegenteilige Position nimmt Brenz ein: Er argumentiert nicht heilsgeschichtlich, sondern streng systematisch mit einer Identifizierung des Sitzens Christi zur Rechten Gottes mit der *maiestas domini*: Vgl. dazu BRENZ, *De personali unione*, S. 54-74, dessen gesamter letzter Drittel seiner Schrift diesem Locus gewidmet ist.

¹³²⁴ *Dialogus*, Bl. 22r-v, vgl. da die Marginalie *An supremum coelum sit in loco*.

¹³²⁵ *Dialogus*, Bl. 26r

¹³²⁶ *Dialogus*, Bl. 51r-54v

¹³²⁷ *Dialogus*, Bl. 52r: „[...] sed filius hominis dixit, quia cum haec loqueretur in eius persona, humanitas, non autem natura divina cernebatur.“

¹³²⁸ *Dialogus*, Bl. 52v: „Semper enim ibi erat Christus, quo fuerat rediturus. Sic enim venit ut non recederet. Unde alio loco ait: Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo, filius hominis qui est in coelo.“

schliessend dekliniert Martyr den Heilsweg Christi durch¹³²⁹ und betont ausdrücklich die unterschiedlichen Erfahrungs- und Gegenwartsformen der beiden Naturen, nicht aber der Person Christi, um schliesslich zu betonen, dass geradezu zwingend die beiden Naturen seit der Menschwerdung zusammengedacht werden müssen, soll letztlich nicht Christi Heilswirkung gefährdet werden.¹³³⁰

Im Aufbau des vierten Argumentationszyklus kann man Vermiglis Begaubung zur Dialogführung erkennen. Er reflektiert zuerst nach der Marginalie *adverbium ubique*. Lassen wir uns nicht von der Äquivokation täuschen, es handelt sich um die Frage, ob und wie eine prädikative Aussage der Ubiquität zur menschlichen Natur Christi möglich ist, was er natürlich verneint.¹³³¹ Doch

¹³²⁹ Gegen BRANDY, *Christologie*, S. 88: „Um diese Himmelfahrt zu verstehen, muss Martyr Brenzens Gedanken der faktischen Koinzidenz von incarnatio und ascensio zurückweisen.“ Doch spricht nicht schlichtweg das Ernstnehmen des biblischen Berichtes dagegen? Möglicherweise lässt sich dieser hermeneutisch so nicht verstehen, doch Vermiglis Vorhaben ist ja gerade, aufgrund seiner philosophischen Grundkonzeptions und der wissenschaftlichen Methode der Zeit der biblischen Botschaft zur Geltung zu verhelfen. Insofern wäre doch der Vorwurf umgekehrt zu erheben und zu fragen, wie, wenn überhaupt, Brenz heilsgeschichtlich die Ubiquität legitimieren könnte.

¹³³⁰ *Dialogus*, Bl. 54v: „Et a coelo enim homo est Christus, licet carnem sancta virgo peperit. Quomodo igitur desuper et de coelo? Deus enim Verbum quod est desuper et ex parte, carnem ex beata virgine accipiens, et eam suam propriamque existimans, tanquam si eam desuper et de coelo detulisset, dicebat. Et nemo ascendi in coelum, nisi qui de coelo descendit filius hominis. Ea enim quae sua sunt, propriae carni semper attribuit. Adunatum vero semel iam cum ipsa unum scilicet aestimabitur, et cetera.“

¹³³¹ *Dialogus*, Bl. 57v – Insofern irrt m.E. BRANDY, *Christologie*, S. 88, wenn er sich auf den adverbialen Gebrauch konzentriert. Es geht m.E. nicht um die Frage der Illokalität, die Brenz supponiert, sondern um den ontischen Widerspruch zwischen lokaler Aussage und nicht lokalem Bedeutungshorizont. – Zum adverbialen Gebrauch von Adjktiven, resp. der Überlegung, dass als Wortart nur Adjektive existieren, also prädizierbare Aussagen!, vgl. zumindest im Deutschen PETER EISENRING, *Der Satz. Grundriss der deutschen Grammatik*. Stuttgart 2006, S. 223ff. Wenn es sich um prädizierbare Aussagen handelt, dann eben nicht um eine Beschreibung der Anwesenheit als irgendwie geartetes Sein, sondern um eine Eigenschaft. Und die Eigenschaften sind, wie wir gehört haben, hier ontisch abhängig von Form und Materie.

dann wendet er ausgiebig Zeit auf, um anhand von Eph 4,10 zu erklären, in welcher Weise von der Menschheit Christi als himmelerfüllende zu reden ist.¹³³² Mit Verweis auf Augustin und Bullingers *Tractatio*, sowie einem deutlichen Rückbezug auf die Bestätigung von Gottes Gnadenbund zur Rettung der Menschen,¹³³³ wird Christi räumliche Himmelfahrt als in der Heilsgeschichte notwendige, weil noch nicht räumlich besetzte Ortsbesetzung verstanden. Die paulinische *πλήρωσις* (*impletio*) wird als lokale Erfüllung aller Orte der Welt verstanden, nicht lediglich als prophetisch-heilsgeschichtliche Vollendung.¹³³⁴ Ja, Vermigli kann mit Hieronymus davon sprechen, dass vor Christi räumlicher Anwesenheit im Himmel ein physiko-theologisches Vakuum geherrscht ha-

¹³³² Vgl. Eph 4,10: „[...] qui descendit ipse est et qui ascendit super omnes caelos ut impleret omnia.“

¹³³³ *Heppé-Bizer*, S. 390

¹³³⁴ *Dialogus*, Bl. 58r: „Nos autem Apostoli verba sic intelligimus: cum dominus quoad suam humanitatem aliquandiu conversatus esset in mundo, et in aere fuisset cum in cruce penderet, in mari dum super eius undas ambulare, in sepulchro item et apud inferos triduo postquam animum expiravit, quid tandem ei locus restabat attingendus? Nullus plane alius, nisi ut coelos caperet, quo tum absolveret locorum omnium generum impletionem, id est, ut omnia locorum genera impleret. Hoc genus loquutionis Augustinus expressit, cum Apostolum interpretaretur, dicentem, Deum velle omnes homines salvos fieri, hoc est, inquit, ex omnibus hominum generibus atque conditionibus eos servat, quos voluntate sua prius elegit. Proinde cum tantummodo coeli restarent, quos corpore suo ad huc non attigerat, ideo ascendit ut illos quoque impleret.“ – vgl. *Gespräch*, Bl. K 3v-4r: „Wir aber verstehen des Apostels wort also. Nach dem der Herr / sovil seine menschheit belangt / eine zeitlang gewohnet hette in der welt / und war im lufft gewesen / als er am creutz hieng / im Meer / da er darauff gieng / deßgleichen im grab / und in der Hellen bey dreien tagen / als er war verschieden / was war noch uberig für ein ort / welches er sollte berühren? Kein anders sicherlich / denn das er den Himmel einneme / und also erfüllet allerley art der örter. Solche weise zureden / hat Augustinus angezeigt / in den er den Apostel erkläret / da er spricht / Gott wölle / das allen menschen geholffen werde / das ist / saget er / auß allerley art und stande der menschen / erhellt er die / welche er zuvor nach seinem willen erwehlet hat. Derhalben weil allein der himmel noch vorhanden / den er mit seinem leib nicht berührt / ist er umb des willen hinauff gefaren / damit er auch denselben erfüllete.“

be.¹³³⁵ Diese *impletio* des Himmels durch Christi menschliche Natur ist heilsnotwendig, weil sich daran als *fructus* die Öffnung des Himmels für die Gläubigen anschliesst.¹³³⁶ Genau diesen Punkt erläutert Vermigli dann in einer Responsio auf Brenzens Auslassung der leiblichen Himmelfahrt genauer und unter Betonung des soteriologischen Moments.¹³³⁷ Wiederum unter Berufung, an dieser Stelle auf Ambrosius, unterstreicht Vermigli dieses, indem er schreibt, dass das Fleisch der Heiligung bedurft habe, nicht die Gottheit:

„Haec ipsa litera nos docet, sanctificatione non divinitatem eguisse sed carnem. Denique ipse dominus dixit, et ego memetipsum sanctifico pro ipsis, ut agnoscas, quod et sanctificatur in carne pro nobis, et divinitate sanctificat et cetera.“¹³³⁸

¹³³⁵ *Dialogus*, Bl. 59r: „Ex quo sciendum, quod antequam Chirsuts descenderet et ascenderet, vacua fuerint omnia, et plenitudine illius indiguerint, et cetera.“

¹³³⁶ So später CASPAR OLEVIANUS, *De substantia foederis* [...], Genf 1585, S. 114 und die *Doctorum et professorum in academia Leidensi* [...] *synopsis purioris theologie*, Leiden 1652⁶, XXVIII, 20: „Fructus ascensionis Christi sunt multi ac magni, eius enim ingressu coeleste nobis sacrarium apertum est [...], spes futurae nostrae haereditatis in capite nostro plenissime confirmata et nos cum eo in coelis collocati [...] Spiritus sancti effusio nobis impetrata [...], ac denique eiusdem virtute corda et affectus nostri sursum in coelum evecti, ut non quaeramus amplius ea, quae in terris sunt, sed ea, quae in coelis sunt.“ – Beides zitiert bei *Heppe-Bizer*, S. 390, 400

¹³³⁷ *Dialogus*, Bl. 68r: „Ascensionis Christi causae, quae tu praeteristi, paucis attingi possunt. In coelum quippe subvectus est, ut nobis mansiones ibi pararet, ad illam beatam patriam aditum patefaciendo, utque inde ad Apostolos mitteret spiritum sanctum, nec non ut apud patrem pro nobis intervederet, atque ut post ignominisam et probrosam mortem, gloria summa, decore, ac Maiestate felicissime ornaretur, spemque faceret in se credentibus futurae illorum ascensionis et gloriae.“

¹³³⁸ *Dialogus*, Bl. 68v – *Gespräch*, Bl. V 2v: „Diese schrift selbs lehret uns / das nicht die Gottheit / sondern das fleisch der heyligung bedörfft hat. Endtlich so hat der Herr selbst gesagt / Ich heyliche mich selbst für sie / damit du erkennest / das er nicht allein geheyliget wurt im fleisch für uns / sondern das er auch heiliget mit der gottheit / etc.“

Folge und Konsequenz der Inkarnation ist die menschliche Natur Christi als *finita et creata res*.¹³³⁹ Weil Inkarnation, Tod und Auferstehung als Gesamtes das Heilsgeschehen ist, ist die Himmelfahrt nur als Bewegung dieser menschlichen Natur denkbar. Das Heilsgeschehen hängt mithin genau an dieser körperlichen Himmelfahrt. Man kann diese logische, aber doch vielleicht überraschende Konsequenz kaum überschätzen. Vermigli weist selbst darauf hin und nennt diese Überlegungen folgerichtig *praecipua capita nostrae rationes*.¹³⁴⁰ Die leibliche Himmelfahrt bildet die Entsprechung zur Inkarnation und ist im Gegensatz zur Gottheit Christi, die der Zeit wie der Räumlichkeit enthoben ist, für die Wahrhaftigkeit von Christi Heilshandeln entscheidend. Zwischen der Auferstehung nach der absoluten *humilatio* Christi bildet die *ascensio in coelo* wiederum eine Achsenstelle zwischen Auferstehung und der *sessio ad dextram patris*.

Dem entspricht, dass in reformierter Tradition die Auffahrt in den Himmel nicht als ein *status gloriosus*, sondern als soteriologisches Geschehen verstanden wird. Trotz aller Heilsrelevanz ist dies kein Zustand und mithin kein Prädikat Christi. Darum betont Vermigli in der nachfolgenden spekulativen und sich auch der Tradition bedienenden Erläuterung über Struktur und Aufbau des Himmels, dass Christus dort, obwohl räumlich aufgefahren, so doch nicht eingeschlossen oder beschränkt sei.¹³⁴¹ Er reagiert damit auf die Kritik Brenz', er setze Christus auf einen himmlischen Thron.¹³⁴² Der *immobilitas* widersprechend nimmt Martyr das Konzept der drei Himmel auf und löst sich damit stückweise auch von einem allzu rigiden physikalistischen Vorstellungs-

¹³³⁹ *Dialogus*, Bl. 70v: „Ea vero cum esset res finita et creata, eorum motuum atque mutationem erat capax. Unde Christi divina hypostasis, quae infinita erat, quo ad suam naturam ascendere non potuit, cum iam omnia occuparet. Humanitas autem quae suas habet dimensiones terminatas vere in coelum ascendit: Ubi si antea fuisset, eo non potuisset attolli.“

¹³⁴⁰ *Dialogus*, Bl. 71r

¹³⁴¹ *Dialogus*, Bl. 73v-74r

¹³⁴² *Dialogus*, Bl. 72v

horizont.¹³⁴³ Einmal, indem er unter der Marginalie *regiones viventium cum firmamento non circumvoluntur* zwischen dem sichtbaren Himmel und der Region der Seeligen unterscheidet.¹³⁴⁴ Dann wird aus der Himmelsregion der Seeligen ein höchster Himmel ausgeschieden, gekennzeichnet durch Licht, wo Gott Vater wohnt:

„Ibi profecto lucem inaccessam esse par est, quam pater inhabitat, qua fruitur Christus, quamque bonis angelis, et sanctis hominibus in Deus pro sua bonitate assignavit.“¹³⁴⁵

Interessanterweise korrigiert Vermigli an dieser Stelle die Kosmographie des Aristoteles, wonach jenseits des Firmaments oder des untersten Himmels keine örtlichen Körper mehr wohnen könnten. Ob Martyr das nun in der Folge in Konsequenz der neuplatonischen Himmelslehre tut oder eher in kongenialer Fortsetzung seiner soteriologischen Notwendigkeit, jedenfalls kritisiert er Aristoteles, aber auch gleichzeitig die lutherische Meinung Brenz', seine Kosmographie käme einer Einsperrung Christi in einen einzigen Ort gleich.¹³⁴⁶ Im Gegenteil, Christus himmlische Anwesenheit wird in der Folge unter dem Stichwort der *sessio ad dexteram Patris* ausführlich beschrieben.¹³⁴⁷ Hierbei schient mir wesentlich, dass Martyr zuerst der biblischen Tradition und dem Apostolikum folgend die soteriologische Notwendigkeit der Teilhabe Christi an der *maiestas domini* behandelt, und erst anschliessend die lokale Frage nach Ort und Zustand. Wiederum stellt er gegenüber einer rein spekulativen Auseinanderset-

¹³⁴³ Gegen BRANDY, *Christologie*, S. 89. Seine Darstellung ist leider stark verkürzt und fehlerhaft. Zur Anzahl der Himmel vgl. *Dialogus*, Bl. 77r

¹³⁴⁴ *Dialogus*, Bl. 73v-74r

¹³⁴⁵ *Dialogus*, Bl. 74r

¹³⁴⁶ *Dialogus*, Bl. (74v-) 75r.: „Verum ei (quemadmodum par est) pro sua dignitate qua omnia creata corpora excellit, praestantissimum locum, id est, ludicidissimas regiones extra supremum coelorum aspectabilium orbem assignamus, quae tam ampliter ac late se fundunt, ut neque anguli neque grugustia vocari possint.“

¹³⁴⁷ *Dialogus*, Bl. 75r-80r

zung den heilsfaktischen und heilsnotwendigen Bezug heraus.¹³⁴⁸ Das Sitzen zur Rechten Gottes ist also mehr als nur eine bildliche Redeweise,¹³⁴⁹ es ist wie die leibliche Himmelfahrt Teil der Glaubensgewissheit, dass die Gläubigen von Gott erhört werden.¹³⁵⁰ Die Rechte Gottes ist der theologische Ort, wo sich die Aussagen der Gotteslehre und der Christologie verbinden. Darum formuliert Martyr an diesem Ort, bevor er weiter über die Rechte Gottes und die Himmelskonzepte diskutiert, thetisch:

„Non itaque illo vocabulo sola Dei potentia et maiestas exprimitur, verum etiam supream felicitas et beatitudo. Quocirca etsi omnipotentia et maiestas divina ubique sunt, locus felicitatis ac perfectae beatitudinis ubique non est, cum in hoc mundo non reperiatur. Christo autem sanctis angelis et beatis spiritibus affluit in regione viventium. Unde apparet, dexteram Dei iuxta poesteriorem hanc significationem

¹³⁴⁸ *Dialogus*, Bl. 75r-v: „Et quod attinet ad Deum Optimum Maximum, qui est laudandus in secula, recte dicta est ad eius dexteram sedere, quemadmodum summis orbis monarchis ii assidere cosueverunt, qui caeteris omnibus gratia et dignitate praestant. Non habet sane Deus, qui spiritus est, corpoream dexteram: sed eleganti admodum translatione, hominem Christum dicitur ad suam habere dexteram, quod illum prae omnibus creaturis, excellentiae honore, ac dignitate ornaverit.“ – Vgl. Gespräch, Bl. Y 1v-2r: „Unnd was belangt Gott / der da sey gelobt in ewigkeit / ist recht und wol von ihr [=der Menschheit Christi] gesagt / sie sitze zu seiner rechten / gleich wie gewöhnlich ist in dieser welt / das die am nechsten bey den grossen Herren und Potentaten sitzen / welche andere alle mit gnade und würde ubertreffen. Zwar Gott der ein geist ist hat kein leibliche rechte hand / doch mit einer fast zierlichen und verblünten weise zureden / würdt gesagt / der mensch Chrisuts sitze zur rechten handt Gottes / weil er jn vor allen anderen / beide sichtbarn und unsichtbarn creaturen / begabt hat mit fürtrefflichkeit / ehre und würdigkeit.“

¹³⁴⁹ Gegen *Heppe-Bizer*, S. 390, welcher die transzendent-ontologische Realität damit interminieren. Man müsste hier genau untersuchen, inwieweit bspw. der Hinweis *metaphorice* in der orthodoxen Leidener Synopsis 1652 verstanden wird. – Vgl. HWP 5, Sp. 1179-1181

¹³⁵⁰ Vgl. *Heppe-Bizer*, S. 391 – *Dialogus*, Bl. 76v

posse certa loca significare, ubi felicitas plena et perfecta beatitudo floreat et habeatur.“¹³⁵¹

Die *sessio ad dexteram patris* bildet also den soteriologischen Schlusspunkt, die folgerichtige Konsequenz der Erhöhung Christi und gleichzeitig auch die Notwendigkeit, ohne die das Versöhnungshandeln auf halber Strecke stehen bliebe. Darum wird Vermigli nicht müde, nach der genaueren Darstellung des Himmels dessen Bedeutung als wirklicher Ort Christi und für die Seelen der Gläubigen und deren Rettung herauszustreichen. Er wird unverhofft direkt und nennt die Himmelsauffassung Brenz' unwahr, metaphorisch, letztlich als reine Bedeutung gleichsam unreal, in der lutherischen Sichtweise aber allenthalben.¹³⁵²

Es geht in Vermiglis Darlegung also in nuce um ein theologisches Wirklichkeitskonzept. Die räumliche Vorstellung des Himmels ist ein ontisches Konzept, das die Wirklichkeit und Permanenz von Christi Heilshandeln für die Gläubigen garantiert.¹³⁵³ Wird an diesem, letztlich durch die Inkarnation in Gang gesetzten und durch die beiden Naturen exakt durchgehaltenen Konzept auch nur eine Teilvorstellung weggebrochen, so ist damit das Ganze gefährdet. Darum kann Martyr invers wieder formulieren, dass eine illokale Vorstellung

¹³⁵¹ *Dialogus*, Bl. 76r – Möglicherweise wäre dies eine Spur, dem späteren Verständnis *metaphorice* der *sessio ad dexteram patris* in der Leidener Synopsis 1562 nachzugehen: Metaphorisch bezöge sich nicht auf die *lokale* Vorstellung, sondern auf die *Übertragung* der Eigenschaften Gottes auf den Menschensohn *ad dexteram patris*.

¹³⁵² *Dialogus*, Bl. 81r: „Proinde non servatis iustam *ἀναλογίαν* in Pauli doctrina, cum terram cogamini veram et propraim intelligere, ac illi poste coelum opponatis, non quidem verum, sed *μεταφορικόν*, quod nihil aliud sit, quam gloria, maiestas, dignitas, et potentia Dei. Quae cum ubique sint, coelum etiam a vobis excogitatum esse ubique contenditis.“

¹³⁵³ *Dialogus*, Bl. 81r: „Quare, cum accipiamur proprie, quod ait [Paulus ad Eph. cap. 4], de partibus terrae inferioribus, in quibus Christus nostrae salutis causa versatus est, quid est cur coelos item non accipiamus proprie, in quibus modo Christus quoad corpus contineatur usque ad tempus restitutionis omnium, ut Petrus in Actis Apostolicis testatus est?“

des Himmels auch die leibliche Aufnahme in denselben rückgängig machen würde.¹³⁵⁴

Ein Nebenschauplatz der *sessio ad dexteram patris* und damit auch der *maiestas domini* ist Vermigli's Konzept des höchsten Himmels. Dem zweistufigen Himmel ist, wie bereits erwähnt, ein dritter, höchster Himmel zugesellt, der Ort Gottes.¹³⁵⁵ Das Konzept dieses Ortes, welchen er das *non visibile firmamentum sed Empyreum* nennt,¹³⁵⁶ entnimmt Vermigli nun der Tradition, jedoch mitnichten nur aus derjenigen „mittelalterlicher Väter“. ¹³⁵⁷ Zwar verweist Martyr tatsächlich auf Petrus Lombardus, Johannes Damascenus, Beda venerabilis und auch auf den Walahfrid Strabo (808-849)¹³⁵⁸ und nennt diesen Ort den höchsten Himmel, der von den Bewegungen abgesondert ist.¹³⁵⁹ Vermigli dürfte den Begriff hingegen ziemlich sicher aus einer doppelten Traditionslinie übernommen haben.¹³⁶⁰ Einmal existiert die kritische, von Augustin und in dessen Gottesstaat ausgeführte Überlieferung, nach welcher der neuplatonische Begriff und die darin von Porphyrios inkludierten heidnischen Vorstellungen abgelehnt werden. Diese Kritik dürfte Vermigli bewusst gewesen sein und ich vermute, dass er darum nach der Einführung des Empyreums den Begriff des Lichts bevorzugt und diesen neben Schriftzitate mit Basilius, Ambrosius und

¹³⁵⁴ *Dialogus*, Bl. 81r: „Et idcirco non recipiendum censeo, quod abs te dicitur, Corpus Christi non esse assumptum visibiliter super omnes coelis, ut ibi maneat: quandoquidem ibi degit, et mansurum est usque ad extremum diem. Nam ea lege coelum accepit, vel ab eo acceptum est, quemadmodum Petrus dixit.“

¹³⁵⁵ *Dialogus*, Bl. 77r: „Ecce tres coeli, quos divinus dixit Apostolus, et cetera. Liquido iam apparet, hunc scriptorem ultra orbes astriferos alias posuisse regiones illis altiores, quas item coelum vocavit.“

¹³⁵⁶ *Dialogus*, Bl. 77r

¹³⁵⁷ Vgl. die unverhohlenen tendenziöse Bemerkung bei BRANDY, *Christologie*, S. 89

¹³⁵⁸ WALAFRIDUS STRABO, *Liber Genesis*. In: MPL 113, Sp. 68 B: „Coelum non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim repletum est angelis.“

¹³⁵⁹ *Dialogus*, Bl. 77r

¹³⁶⁰ HWP 2, Sp. 478ff. – gegen BRANDY, *Christologie*, S. 89

Augustin legitimiert.¹³⁶¹ Die zweite Tradition ist die christliche Aufnahme des neuplatonischen Empyreums, eine Linie jedoch, die über Hilarius von Poitiers, Beda, Strabo und Petrus Lombardus hinausführt und in der Thomas von Aquin wiederum eine kreative Neubestimmung vollzog. Thomas war es, der sich selbst auf Walahfridus Strabo, Basilius und Beda berufend, den äussersten Himmel als *caelum intellectuale* und ein Postulat theologischer Erkenntnis nannte.¹³⁶² Denn Thomas nimmt die Tradition auf, weist (seinerseits auf seine Vorgänger deutend) darauf hin, dass es sich beim *empyreum* um ein *igneum non ab ardore, sed a splendore* handelt.¹³⁶³

Gleichzeitig weist er auch auf die augustinische Kritik hin und folgert daraus dann, dass dieser höchste Himmel wahrscheinlich und vorstellbar, ja aus der Überlegung heraus notwendig sei, aber nichtsdestoweniger weder gesehen noch belegt werden könne.¹³⁶⁴ Auch Martyr nennt darum das Empyreum *coelum intellectuale* und weist darauf hin, dass dieses darum aber nicht unkörperlich genannt werden darf. Der Skopus liegt allerdings auf dem folgenden Schluss: Weil dieser höchste Himmel nicht gesehen werden kann, kann man diesen sich trotzdem vorstellen und denkerisch erahnen.¹³⁶⁵ Dieser Gedanke ist aber fast wörtlich aus dem eben erwähnten Abschnitt von Thomas' Summe entnommen,¹³⁶⁶ mit einem überraschend reformatorisch-biblischen Nachgang. Denn Martyr erklärt nun in der Folge diesen höchsten Himmel einerseits mit biblischen Belegen, andererseits wieder mit einem physikalistischen Bezug, der ihm

¹³⁶¹ *Dialogus*, Bl. 77v-80v

¹³⁶² HWP 2, Sp. 479 – STh 1, q. 66, art. 3

¹³⁶³ STh 1, q. 66, art. 3 (*respondeo*)

¹³⁶⁴ STh 1, q. 66, art. 3 (*ad secundum*)

¹³⁶⁵ *Dialogus*, Bl. 77r-v: „Cum coelum ilud intellectuale vocat, ne putes ipsum non esse corporeum, sed quia nostris oculis non potest cerni. Proinde cum videri non possit, cogitari tamen et utcunque intelligi potest: Idcirco a Strabo vocatum est intellectuale.“

¹³⁶⁶ Es würde sich damit also bereits wieder um einen Hinweis handeln, dass Peter Martyr Vermigli, wenn er aus der scholastischen Tradition zitiert, gerade nicht spätscholastisch-nominalistisch, sondern thomistisch argumentiert, wobei er selbstredend Thomas dem humanistisch-reformatorischen Prüfstein unterwirft.

die Körperlichkeit der unteren Himmel und des Firmaments garantiert. Mit dem Bild, dass für das Vorhandensein von Dunkelheit nicht nur Licht notwendig sei, sondern auch ein Körper, der Schatten wirft,¹³⁶⁷ bringt er die theologische Induktion auf den höchsten Himmel zusammen mit einer räumlichen Vorstellung, die für die menschliche Natur Christi nötig ist. Insofern gelingt es ihm, auch eine im Verdacht der Über- oder Nichträumlichkeit stehende Vorstellung mit seinem Konzept der soteriologisch nötigen Körperlichkeit in Übereinstimmung zu bringen.

3.3.2.3 Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl

Anschliessend an diese langen christologischen Durchgänge über die beiden Naturen und die Betonung der vollen menschlichen Natur Christi ist es argumentativ wie sachlich angezeigt, dass Vermigli zur Ausgangsfrage zurückkehrt und die Art und Weise der Präsenz Christi im Abendmahl beschreibt. Dass sich der ganze letzte dritte Teil von Vermiglis dialogischer Auseinandersetzung mit Brenz dem eigentlichen Abendmahl widmet, korrigiert wenigstens in Ansätzen den eingangs skizzierten und auch in der Sekundärliteratur anzutreffenden Kommentar, Vermiglis *Dialogus* sei nicht eigentlich eine Abendmahls- sondern eine christologische Schrift.¹³⁶⁸ Gegen Brenz' Vorwurf, die Reformierten hätten Christi leibliche Anwesenheit aus dem Abendmahl vertrieben, wehrt sich Martyr heftig, nachdem er eingangs des letzten Drittels des *Dialogus* gerade wieder die Menschheit Christi und deren Präsenz im Himmel betont.¹³⁶⁹ Es könne nicht vertrieben werden, was gar nicht seinen Platz im Sakrament hat, es sei denn, man risse die leibliche Natur Christi wieder vom Himmel herunter

¹³⁶⁷ *Dialogus*, Bl. 78r

¹³⁶⁸ So z.B. DONNELLY, *Introduction*, S. xx-xxiii – CORDA, *Veritas Sacramenti*, S. 13

¹³⁶⁹ *Dialogus*, Bl. 96v

und von der Rechten Gottes weg.¹³⁷⁰ Es fällt auf, dass Martyr klar den Streitpunkt fokussiert, nämlich die Frage nach der leiblichen Gegenwart, die göttliche wie persönliche Anwesenheit Christi steht nirgends angegriffen zur Debatte.¹³⁷¹ Martyr kann dies sogar maliziös gegen Brenz ausspielen, in dem er ihm, etwas ironisch gesinnt, eine Art von Wandlung unterstellt und damit natürlich eine Rekatholisierung unterstellt.¹³⁷² Würde eine solche Wandlung angenommen und damit eine substanzontologische Präsenz unterstellt, dann hätte das Abendmahl in der Tat eine nötige Wirkung auch für die Ungläubigen und der Frage nach der *manducatio impiorum* wäre nicht zu entgehen.¹³⁷³

Gerade weil Martyr die kategorialen Realien ernst nimmt, kann er nicht von der räumlichen Gegenwart des Leibes Christi im Himmel abweichen, es sei denn zum Preis einer logischen Inkonsistenz. Bevor er allerdings seine theologische Konzeption der *manducatio impiorum ad iudicium*, resp. der Idee der *zwei-erlei Münden* darlegt, stellt er die Niessung von Blut und Leib Christi durch die Gläubigen im Sakrament und damit das Wesen desselbigen in einem längeren Abschnitt dar.¹³⁷⁴ *Fide percipitur corpus et sanguis Christi*, lautet die dazugehöri-

¹³⁷⁰ *Dialogus*, Bl. 96v: „At vicissim tu sic habeto, vos non posse corpus et sanguinem Christi corporaliter et substantialiter pani ac vino Coenae dominicae coniungere, nisi e coelo ea detraxeritis: quoniam in pluribus locis simul esse non possunt. Nec tu prudenter colligis ac ratiocinaris, humanitatem Christi a dextera patris esse avellendam, si praesens aliquibus locis esse negetur, cum dextera patris illam multis modis amplitudine vincat.“

¹³⁷¹ *Dialogus*, Bl. 96v-97r

¹³⁷² *Dialogus*, Bl. 97r

¹³⁷³ *Dialogus*, Bl. 97v – vordem unterstellt er der lutherischen Gegenseite eine (scheinbare) dreifache Präsenz Christi, nämlich eine personale, eine göttliche wie eine leibliche. Damit fällt der lutherische Vorwurf an die Reformierten in sich zusammen, hielten diese doch entgegen, das Festhalten an der räumlich-lokalen Präsenz Christi im Himmel sei ein Auseinanderreißen der Gottheit Christi. Die ironisch monierte dreifache Gegenwart macht aber gerade dies zur Notwendigkeit, d.h. Vermigli unterstellt Brenz polemisch, er zerrisse die Gottheit Christi, was diesen mitunter auch zu den Anwürfen in seiner Entgegnung *de maiestate domini* getrieben haben dürfte.

¹³⁷⁴ *Dialogus*, Bl. 98r-99v

ge Marginalie und deren Niessung führt zur *vita aeterna*.¹³⁷⁵ Origenes und Augustin liefern die Belegstellen neben Joh 6, dass es sich um ein Essen des Wortes und damit einer Teilhaftigkeit der Gläubigen an der Person Christi handelt.¹³⁷⁶ Die *res sacramenti* ist an und für sich diese Teilhaftigkeit Christi *spiritualiter et per fidem*. Wer dessen teilhaftig sein kann, also wer als Gläubiger gilt, dem gilt das Sakrament zum Heil:

„Res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius partices fuerit, et cetera.“¹³⁷⁷

Das Sakrament hat in augustinischer Tradition die *einseitige* Funktion der Glaubensvergewisserung und der Teilhaftigkeit an Christi Person. Zwar kann Vermigli davon reden, dass die Ungläubigen dieses *ad iudicium* geniessen, doch in paulinischem Verständnis zum eigenen Gericht, insofern sie sich nicht dem Herrn unterstellen.¹³⁷⁸ Jegliches substanzontologisches oder gar magisches

¹³⁷⁵ *Dialogus*, Bl. 98r

¹³⁷⁶ *Dialogus*, Bl. 98v: „Videte fratres panem coelestem et spirituali ore manducate, et cetera. Et ibidem: Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivuum et cetera.“ – Und gleich darauf der Umkehrschluss: „Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio non manducat spiritualiter carnem eius, nec bibit eius sanguinem, licet visibiliter et carnaliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi, seg magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit.“

¹³⁷⁷ *Dialogus*, Bl. 98v

¹³⁷⁸ *Dialogus*, Bl. 98v-99r – Die Kernstelle dazu in *Dialogus*, Bl. 99v lautet: „Dum enim sacramenta violantur, ipse cuius sunt sacramenta violatur, et cetera. Damus itaque impios accipiendo externa symbola iudicium sibi edere ac bibere, quod nin dijudicent corpus Domini.“ Den Ungläubigen fehlt die nötige Kompetenz, zwischen einfachem Brot und Wein und Leib und Blut Christi *im Glauben* zu unterscheiden: „Non enim leviter peccant, dum panem et vinum, quae corpus Christi dicuntur, quod sint eius sacramentum, perinde habent atque communem panem et prophanum vinum. Quapropter cum inter ista nihil discernant, idcirco se declarant institutum Domini aspernari.“ Die Verachtung des Sakramentes erfolgt aus fehlendem Glauben und daraus das Gericht für die Ungläubigen, nicht aus einer strafenden Handlung durch den Missbrauch

Verständnis wird scharf zurück gewiesen. Christi Gegenwart im Abendmahl gilt allein den Gläubigen, so dass Vermigli klar sagen kann: Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist nicht sakramental, sondern für den Gläubigen real, aber nicht substanzmässig, sondern glaubensmässig:

„Denique ipse dicens, qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo, ostendit quid sit non sacramentotenus, sed revera corpus Christi manducare, et eius sanguinem bibere. Hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus.“¹³⁷⁹

Mit der Idee des zweifachen Mundes führt Vermigli den glaubensmässigen Genuss des Sakraments weiter aus. Auch hierbei will er mit seiner Argumentation zeigen, dass eine leibliche Anwesenheit der menschlichen Natur Christi, also eine Illokalität oder Ubiquität logisch inkonsequent ist und eine Vermischung von verschiedenen Kategorien darstellt, ja darüber hinaus soteriologisch bedenklich wäre, weil sie die völlige Menschheit der einen Natur gefährden würde. Darum unterscheidet er taktisch klug zwischen den Angehörigen von Luthers Meinung und den Befürwortern der Ubiquität!¹³⁸⁰ Die „Christgläubigen“ essen das Abendmahl in Vermiglis Darlegung mit zweierlei Mund, einem natürlichen und einem metaphorischen:

„Primum constituendum est fideles duplici ore praeditos esse, quorum alterum physicum est, quo scilicet potum et cibum prophanum seu communem in verticulum transmittunt, ad ipsum corpus alendum et nutriendum.“¹³⁸¹ Alterum os habent, non quidem proprium, sed per elegantem metaphoram ita dictum, quod ad rationalem

des Sakraments, denn diese wäre ja *cum grano salis* eine exemptes Verständnis *ex opere operato*.

¹³⁷⁹ *Dialogus*, Bl. 99r – *Gespräch*, Bl. Ee 5v: „Letstlich / da er spricht / Wer mein fleysch isset / unnd mein Blut trincket / der bleibet in mir / unnd ich in jm / zeyget er selbst an / was doch sey / nicht Sacramentlich / sondern warhafftiglich den leyb Christi essen / unnd sein blut trincken. Denn das ist inn Christo bleiben / das auch Christus in ihm bleibe.“

¹³⁸⁰ *Dialogus*, Bl. 124r

¹³⁸¹ Auch hier fallen wiederum das physikalisch-naturphilosophische Vokabular und die benutzten Bilder auf.

animi partem, quatenus est fide illustrata et instructa, pertinet, et eo coelestem alimoniam recipiunt, ad animi et denique totius hominis divinam instaurationem“¹³⁸²

Und gleich anschliessend erklärt Vermigli in einem zweiten Durchgang, dass der Gläubige im Abendmahl neben dem natürlichen Mund das Sakrament mit dem Munde der Seele oder des Glaubens speise, mit einem *os animi seu fidei*.¹³⁸³ Diese Bemerkung ist m.E. entscheidend: Der Genuss des Abendmahls gilt Vermigli als Ganzes als Glaubenshandlung. Die Betonung liegt auf der *fides*, nicht auf dem *spiritus*. Es ist die Handlung des Gläubigen, nicht die Handlung der dritten Person Gottes.¹³⁸⁴ Zwar benennt er richtigerweise die *Sache* (also das

¹³⁸² *Dialogus*, Bl. 124r-125v – *Gespräch*, Bl. Mm 6r-v: „Erstlich / so halten wir / das die Christgleübigen zweierley mund haben / der eine ist natürlich / dardurch man gemeyne Speys unnd tranck in den magen bringt / damit der leib ernehret unnd erhalten werde: Der ander mund ist nicht eygentlich / sondern von wegen einer schönen gleichnuß / also genennet worden / soviel den innerlichen menschen / der durch den glauben erleuchtet unnd zugerichtet ist / belangt / und dadurch empfahen die gleübigen / die himmlische speiß und tranck / zur Göttlichen erhaltung der seelen und des ganzen menschen“

¹³⁸³ *Dialogus*, Bl. 124v: „Proinde cum accedunt ad sacram Coenam, naturali ore panem ac vinum sumunt, ore autem animi seu fidei, ea percipiunt quae ipsis ex instituto Domini significantur, corpus inquam et sanguinem Christi, ut in crucem data fuerunt pro nostra salute. Utque os illud animi res est non terrena, sed spiritualis, ita haec manducatio non est propria sed metaphorica. Unde manducare corpus Christi, ac eius bibere sanguinem, est vere ac efficaciter credere illa nostri cuassa fuisse a Deo in mortem crucis tradita.“

¹³⁸⁴ Gegen die „Dominanz der Pneumatologie,“ wie sie BRANDY, *Christologie*, S. 91 meint feststellen zu können. – Ähnlich STURM, *Theologie Peter Martyr Vermigli*, S. 267: „Faktisch schreibt Martyr alles, was das Christliche am Leben des Christen ausmacht, was er Gott verdankt, seine Teilhabe an dem durch Christus heraufgeführten Heil der Wirkung des Heiligen Geistes zu. [...] Die Christologie tritt ganz zurück, obwohl sie die Mitte von Martyrs Theologie ist. [...] Auch konkurriert die Pneumatologie nicht mit der Christologie, sondern legt sie aus, jedoch so, dass sie dabei ihr gegenüber verselbständigt wird.“ Ich würde dieses ganze Fazit mindestens aus der Sicht des *Dialogus* verneinen und sowohl rein statistisch wie auch sachlich das *Gegenteil* behaupten: Alles ist Christologie, der Pneumatologie kommt lediglich, und zwar *faktisch* lediglich, der Status einer vermittelnden Instanz zu.

Ding) des Sakraments oder des sakramentlichen Genusses als *spiritualis non terrena*. Nichtsdestotrotz muss hervorgehoben werden, dass die Gegenwart Christi im Abendmahl eine solche für den Gläubigen ist, ein *manere in Christo*, also eine Glaubenshandlung und nicht eine Handlung unter dem Primat des Geistes.¹³⁸⁵ Die *manducatio* ist eine metaphorische, keine realistische, wiewohl eine für den Gläubigen an Realität nicht zu überbietende:

„Utque os illud animi res est non terrena, sed spiritualis, ita haec manducatio non est propria sed metaphorica. Unde manducare corpus Christi, ac eius bibere sanguinem, est vere ac efficaciter credere illa nostri caussa fuisse a Deo in mortem crucis tradita.“¹³⁸⁶

Denn es sei Realität, dass der Glaube durch den Genuss des Abendmahles gestärkt und gemehrt wird, denn in dieser Welt sei nichts, auch nicht der Glaube, vollkommen und benötige stete Unterstützung. Auch wird der Gläubige des Leibes und des Blutes Christi teilhaftig, insofern er sich auf diese als sein Objekt bezieht.¹³⁸⁷ Die Beziehung zwischen geistlichem und glaubensmässigem

¹³⁸⁵ Auch in den späteren Stellen am Schlusse des *Dialogus*, wo Vermigli einen Vergleich zwischen Abendmahl und dem Manna in der Wüste (und mit anderen Formen der Gegenwart Gottes) macht und des öfteren von *cibus spirituale* spricht, geht es nicht um einen Primat des Geistes, sondern um die richtigerweise herausgestellte *significatio* desselben! Vgl. *Dialogus*, Bl. 129v: „Hunc panem significavit manna. Hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt, in signis diversa sunt, sed in re quae significatur, paria sunt. [...]“

¹³⁸⁶ *Dialogus*, Bl. 124v

¹³⁸⁷ *Dialogus*, Bl. 124v: „Falleris, quia dum hic vivimus fides non est absoluta, sed continuas habet accessiones, et coniuncto nostra cum Christi corpore, non est adeo intima, quin semper illam oporteat interiorem fieri. Quare in edendo et bibendo, cum Coena Dominica celebratur, accenditur magis ac magis, et crescit fides, et sui obiecti, corporis inquam et sanguinis Domini, magis redditur particeps et amplius illa spirituali reficimus alimonia.“ – Zur vielgestaltigen Bedeutung von *obiectum* vgl. HWP 6, Sp. 1026ff., bes. Sp. 1031 und den Hingweis auf die Invention Heinrich von Gents zum *Objekt der Erkenntnis*: „Der Erkennende erfasst in diesem Objekt die äussere Sache selbst, die für sich genommen als äussere nur potentiell, insofern sie aber als Objekt im Intellekt ist, aktuell

Genuss des Abendmahles wird sodann weiter ausgeführt. Vermigli spricht von einer *spiritualis perceptio* im Abendmahl hinsichtlich der Wahrnehmung der äusseren Zeichen.¹³⁸⁸ Diese bekommen so die Namen der Dinge, die sie bedeuten:

„Sed quae attuli de rerum ipsarum spirituali perceptione, in agitanda Coena dominica, eo retuli, quo indicarem causam, cur ipsa Coena symbola nomina rerum assequuta fuerint, nempe quod non sint vacua et inania signa, verum fidei eorum usu, rerum quoque significatarum spiritualiter efficiamur participes.“¹³⁸⁹

Dieser Verweis auf augustinisches Erbe zeigt nicht nur die Entsprechung von *res* und *signum* im Abendmahl, sondern auch, dass es philosophisch in Vermiglis System gar nicht denkbar wäre, Christi menschliche Natur in den *signa* realiter anwesend sein zu lassen, es hiesse denn, man vermische gröblich Zeichen und Bezeichnetes. Im Glauben hingegen ist es durchaus real, dass der Leib und das Blut des Herrn gegessen und getrunken werden, darum bezeichnet die Tradition seit Paulus dies als geistliches Geniessen.¹³⁹⁰ Auch hierbei ist klar, dass dem Glauben als strukturierendes Moment nichts beigelegt werden kann. Sicher: Würde man theologisch ausdifferenzieren, wie denn der einzelne Gläu-

erkannt ist“. Um die Beziehung zu Vermigli herzustellen, gälte es die Verbindung von Intellekt und Glauben zu ziehen!

¹³⁸⁸ *Dialogus*, Bl. 125v

¹³⁸⁹ *Dialogus*, Bl. 125v-126r - *Gespräch*, Bl. Nn 1v-Nn 2r: „Aber was ich habe herfür gebracht / von der Geistlichen niessung der dingen selbs / die mit den eüsserlichen zeichen angezeigt werden / wenn man des Herren Abendtmal hellt / das habe ich deßhalben erzelet / auff dz ich die ursache vermeldet / warumb die eüsserlichen zeichen bekommen die namen deren dingen / welche sie bedeuten / nemlich / das sie nit seind lãre unnd vergebliche zeichen / sondern wo die gleübigen solche recht gerbauchen so werden wir auch Geystlich theolhafftig deren dingen / die dardurch fürgebildet werden.“

¹³⁹⁰ *Dialogus*, Bl. 125r: „Unde Paulus utilissime scripsit, Panis quem frangimus est communicatio corporis Christi. Non sane quod panis ipse sit corpus Christi, vel quod caro Domini (ut nos dicitis) in eo deliescat invisibilis: sed quia dum panem factum edimus in sacra Coena, idque fideliter, corpus et sanguis Domini magis magisque spiritualiter nobis communicatur.“

bige gewiss wird, dass er glaubt, und wie dieser Glaube bewirkt werde, käme man ohne nähere Betrachtung des Heiligen Geistes nicht aus. Hier allerdings, in der konzisen Beschreibung Vermiglis, welche Bedeutung denn den äusserlichen Zeichen und Symbolen im Abendmahl kategorial, ontologisch und theologisch zukommt, ist von einer pneumatologischen Dominanz nichts zu spüren. Zwar nennt Martyr ganz selbstverständlich in der Beschreibung des Teilhaftig-Werdens, dass die Gläubigen im Genuss des Abendmahles durch den Geist zur Gemeinschaft mit Christus enthoben würden.¹³⁹¹ Insofern kann Vermigli emphatisch bestätigen, dass Christi Leib in der Tat für den Gläubigen im Abendmahl gegenwärtig ist, allerdings nicht substantialiter, sondern *per fidem et spiritualiter*:

„Iam vides quot rationibus corporis Christi praesentiam asseramus in sacra coena. Quod si nobis deest Papisticus et vester modus, qui parvo admodum a se invicem discrimine separantur, non sumus propterea existimandi habere *δείπνον ἀσώματον*.“¹³⁹²

Es ist dies vielleicht die klarste und argumentativ wie logisch eindrücklichste Stelle des ganzen *Dialogus*, dass Vermigli hier mit der Formel des *leiblosen Mahles* die gänzlich anders geartete Gewichtung und vor allem Konsequenz der Zweinaturenlehre für das reformierte Abendmahlsverständnis im Gegensatz zum lutherischen zusammenfasst. Pocht er hinsichtlich der Zweinaturenlehre mit nicht nachlassender Vehemenz auf die im wahrsten Sinne des Wortes not-

¹³⁹¹ *Dialogus*, Bl. 127v: „Iis addas Coenam Domini rem esse coelestem ac spiritualement, non humanam et carnalem. Propterea fideles dum communicant, ui spiritus sancti qui operatur in eis per externum verbum et huius mysterii symbola, mentem suam evehunt super omnes coelos, ubi Christo reipsa praesenti fruuntur, praesertim quo ad humanitatem, quam spectant et contemplantur, quatenus pro salute hominum in cruce tradita fuit, pretium Deo acceptissimum.“

¹³⁹² *Dialogus*, Bl. 127v - *Gespräch*, Bl. Nn 5v-6r: „Jetzt merckestu / mit wie vilen beweisungen / wir bestâtigen die gegenwertigkeyt des Leibs Christi im h. Abendmal. Ob wir gleich nichts halten von der papistischen und eüwer weise / denn ein schlechter underscheyd darzwischen vermeckt wirt / soll man doch deßhalben nit achten / das unser Abendtmal / on einen leybe sey.“

wendige, weil heilsnotwendige Betonung der menschlichen Natur in Christo und dessen leiblich-räumliche Präsenz im Himmel, so negiert er mit diesem Begriff des leiblosen Mahles die reine „Glaubenseffizienz“ des Abendmahles: Es ist faktisch nichts da, was nicht durch den Glauben geschenkt und erhalten wird. Radikaler ist auch Zwinglis Idee der Anamnesis nicht, schon gar nicht hinsichtlich der bei Zwingli vielleicht mitgemeinten Wandlung der Gläubigen.¹³⁹³

Der Leib Christi kann in Vermigli's Sichtweise nicht anwesend sein, die Person Christi hingegen ist mit den Gläubigen, ja nimmt diese empor zur menschlich-örtlichen Gegenwart Christi im Himmel. Eigentlich müsste dabei von einer *manducatio fidelium in Christum* gesprochen werden. Dementsprechend kann Martyr die *geistliche Niessung* durch den Glauben vollzogen sehen und den Glauben als *causa efficiens* für die Gegenwart von Abwesendem und Zukünftigem bezeichnen.¹³⁹⁴ Natürlich kann vom Glauben nur sinnvoll reformatorisch gesprochen werden, wenn dieser durch das Wort Gottes, vermittelt Predigt und Verkündigung und damit durch die dritte Person Gottes geschenkt wird.¹³⁹⁵ Es hiesse Vermigli gegen seine Intention lesen, wollte man hier die Rolle des Glaubens gegen den Geist ausspielen. Interessant aber ist, dass er die Passage über *manducatio spiritualis* und den heiligen Geist gerade wieder mit einem Vergleich beschliesst, der den Glauben betont, und zwar den Glauben de-

¹³⁹³ Vgl. zum Begriff der Wandlung bei Zwingli: BRIAN GERRISH, *Discerning the Body: Sign and Reality in Luther's Controversy with the Swiss*. In: DERS., *Continuing the Reformation. Essays on Modern Religious Thought*. Chicago / London 1993, S. 57-75 – HANSPETER ASCHMANN, *Auf dem Weg nach Emmaus. Die „Wandlung“ im Abendmahl nach reformiertem Verständnis*. In: CHRISTIAN MÜNCH E.A. (Hg.), *Zugänge zum Gottesdienst*. Zürich 2008, S. 187-208 – JULIUS SCHWEIZER, *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis*. Basel 1954

¹³⁹⁴ *Dialogus*, Bl. 130r: „[...] quandoquidem Christi manducatio spiritualis fide peragitur: ea vero et absentia et futura, praesentia efficit.“ – In ähnlichem Sinn, aber bezogen auf die (göttliche) Gegenwärtigkeit Christi im Himmel, die den Gläubigen durch deren Glaubensgegenwärtigkeit (*praesentia fidei*) vermittelt wird: *Dialogus*, Bl. 91v

¹³⁹⁵ *Dialogus*, Bl. 130v

rer des alten Bundes, die Gott und seinen Prophezeiungen geglaubt, ja welche in „christologischer Voraussicht“ an den geglaubt hatten, welcher einst kommen und gekreuzigt werden sollte.¹³⁹⁶

Hat Martyr damit die leiblose Speise und die leiblose Anwesenheit Christi als göttliche Person im Abendmahl durchdekliniert und dabei stets den Bezug zu der von ihm bis über die Hälfte des *Dialogus* hinaus unterstrichenen soteriologischen Wichtigkeit der Leiblichkeit innerhalb der menschlichen Natur Christi gewahrt, so bleibt ihm als treuem Schrifttheologen noch das *pièce de résistance* der Einsetzungsworte. Es kann kein Zufall sein, dass Vermigli die Auslegung des *hoc est corpus meum* bis an den Schluss seines Traktates aufspart und ebenso, dass er sofort den Leib betont:

„Hoc est corpus meum, sic exponendum erit, Hoc, quod scilicet demonstrabatur, significat corpus meum, Vel est sacramentum corporis mei.“¹³⁹⁷

Damit ist die Ebene der Signifikation bedient: Es geht um den Leib Christi und somit um die unüberschätzbare Wichtigkeit der Inkarnation, von Jesu Heilsweg, christologisch um die menschliche Natur Christi. Das Sakrament bedeutet genau dies. Der Ebene der *res* folgt die Ebene der Zeichen, die

¹³⁹⁶ *Dialogus*, Bl. 131r: „Proinde in Coena Christum edimus, ut iam pro nobis in mortem et passionem datum: veteres autem ut olim crucifigendum et moriturum fide manducabant.“

¹³⁹⁷ *Dialogus*, Bl. 133v – Vgl. *Amandus Polandus a Polandsdorf, Syntagma theologie Christianae religionis [...]*. Basel 1568 (1566), VI, 55 (zitiert bei *Heppe-Bizer*, S. 512): „[...] verus panis est vere, non flaos, verum corpus Christi, non mysticum, quod ecclesia est, sed proprium, reale, naturale et substantiale corpus Christi, – at non proprie, realiter, naturaliter et substantialiter, quia illa adiective dererminant praedicatum, haec vero adverbia copulam; et verum non opponitur figurato, sed falso, nec vere et figurate opposita sunt, sed vere et falso sunt contraria.“ Allerdings findet sich die spätere Verschiebung auf die den metonymiehaften Charakter bei Vermigli noch nicht. Einig ist sich die Tradition in der Ablehnung der *substantialen* Identifikation, die Gewichtung der *signifikativen* oder *repräsentativen* Bedeutung ist allerdings unscharf.

nicht auf sich selbst bezogen, sondern auf die richtige Ebene der *res* oder des wahren Leibes Christi zu beziehen sind:

„Nec inusitatum aut novum est, ut signa externa in mysteriis nomina rerum significatarum sortiantur, ut Augustinus et alii Patres docuerunt. [...] At id non ad panem qui demonstratur est referendum, sed ad verum Christi corpus, quod illo pane significatur, vel cuius ille panis typus est et sacramentum.“¹³⁹⁸

Vermigli deutet also die Einsetzungsworte in ähnlich *verbindendem* Sinne, wie wir es bereits bei anderen theologischen Loci gesehen haben. Nicht nur, dass er sich bestehender hermeneutischer Konzepte bedient, wie hierbei u.a. der augustinischen Schiene der Unterscheidung von Sache und Zeichen, sondern mehr noch, dass er der biblisch-wörtlichen Überlieferung ein sachlogisches theologisches System zugesellt. Die jesuanischen Einsetzungsworte referieren nicht bloss auf eine Unterscheidung von Zeichen und Sache, sondern nötigen gewissermassen durch die Unmöglichkeit der direkten Identität zwischen Wort und Sakrament auf die interne christologische Unterscheidung der Naturen zu verweisen. Dieser identifikatorischen Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit nämlich, dass dieses Brot und dieser Wein substantiell Christi Leib sind (es sei denn, man nähme in der Tat eine irgendwie geartete Wandlung an), folgt der Verweis auf den wirklichen Leib Christi im Himmel. *Hoc est corpus meum* gilt für den Gläubigen, der Kraft des Glaubens wie des Geistes und somit Gottes zu Christus emporgehoben und somit extern der bestehenden Kategorien der wirklichen Identität und damit auch des einen Sakramentes Christi teilhaftig wird. Es ist m.E. genau dieser intellektuelle oder glaubensmässige Sprung, welcher die Differenz zwischen Vermiglis reformiertem und Brenzens lutherisch zugespitztem Verständnis der Nicht-Anwesenheit, resp. Anwesenheit von Christi leiblich-menschlicher Natur im Abendmahl, also in den Elementen ausmacht. Ohne den ganzen argumentativen wie theologiegeschichtlichen und christologisch-systematischen Anmarschweg wäre Vermiglis Deutung der *leiblichen Anwesenheit in der leiblosen Speise* völlig unverständlich, wollte man ihn

¹³⁹⁸ *Dialogus*, Bl. 133v

nicht entweder zu den Spiritualisten oder in der Tat zur Gruppe altkirchlicher Häretiker zählen.

3.3.2.4 Zusammenfassung: Die Christologie Vermigli anhand des *Dialogus* und die Relevanz der christologischen Einzelfragen

Der Durchgang durch Vermigli's späte Schrift über die beiden Naturen in Christo hat gezeigt, dass er den polemischen Anlass und die kontroverstheologische Situation auszunützen vermag, um nicht nur eine Entgegnung auf die Einwürfe Brenz', sondern mehr noch eine konzise, systematische Darlegung seiner reformierten Position zu verfassen. Diese ist durch eine Anzahl von Punkten charakterisiert. Das Thema dieser letzten Schrift Vermigli's ist wie eingangs zu diesem Abschnitt erklärt gewissermassen ein innerprotestantisches Sonderthema. Um aber verstehen zu können, warum sich darüber eine vehemente Debatte entspinnt, ist es wichtig zu sehen, dass dieses Sonderthema so mit zentralen soteriologischen Grundannahmen verbunden wird, dass es in der Tat zu einem *articulus stantis aut cadentis* wird. Denn hinter der Frage, auf welche philosophische und theologische Weise die in der christlichen Tradition seit den ökumenischen Konzilien geglaubten beiden Naturen in Christo anwesend sind und auf einander Bezug nehmen, stehen in der Tat differente theologische Auffassungen, die nur bedingt miteinander vereinbar waren.

Entzündete sich der zweite Abendmahlsstreit aber nicht unbedingt an diesen Fragen, sondern an kirchen- und machtpolitischen Verschiebungen, lenken Vermigli, Bullinger und auch Beza auf reformierter Seite die Diskussion auf fundamentaltheologische Unterscheidungen. War es mit der Zürcher Übereinkunft gelungen, innerreformiert verschieden gelagerte Akzentuierungen zwischen Bullinger und Calvin zu überbrücken, so stellt Peter Martyr Vermigli mit dem *Dialogus de utraque natura in Christo* 1561 eine grundlegende systematische wie dogmenhistorische Reflexion an. Seine Schrift gegen Brenz ist weniger ein Dokument polemischer konfessionalistischer Auseinandersetzung, als eine aus polemischem Anlass formulierte Rückbesinnung.¹³⁹⁹ Darin mag begründet sein,

¹³⁹⁹ Vgl. dazu das Fazit von Theodor Mahlmann, dass Vermigli „die scharfsinnigste Gegenschrift“ zu Brenz *De personali unione* verfasst habe: THEODOR MAHLMANN, *Personeinheit Jesu mit Gott, Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz*. In: BWKG 70 (1970), S. 179. Zitiert bei: ERLAND HERKENRATH, *Peter Martyr*

dass Vermigli im Unterschied zu den biblischen, antiken wie altkirchlichen Verweisen diejenigen der scholastischen Autoren indirekter und mit weniger genauen Quellenhinweisen ausstattet. Denn in der polemischen Auseinandersetzung mit Brenz, wo von der Gegnerschaft wenig Bereitschaft erwartet werden konnte, sich auf die Gegenseits einzulassen, hätten diese auch leicht gegen Martyr verwendet werden können.¹⁴⁰⁰

Es handelt sich also weniger um eine polemische Schrift gegen Johannes Brenz, als vielmehr um eine reflektive Darlegung der Zweinaturenlehre und ihrer nötigen soteriologischen Implikationen aus reformierter Sicht.¹⁴⁰¹ Dem dient der heilsgeschichtliche Durchgang der einzelnen Punkte, dem dienen aber auch die subtil dargelegten ontologischen wie kategorialen Grundlagen eines reformierten Systematikers, der Vermigli zweifellos ist, und der sich im Rahmen dessen, was als Wissenschaft zu bezeichnen ist, durchaus ungeniert aristotelischer wie platonischer Elemente bedienen kann. Sein klares Interesse gilt denn auch der Darlegung einer reformierten Wissenschaft, einer klaren und distinkten, begrifflich wie genetisch nachvollziehbaren Argumentation. Schnell wird zudem klar, dass Peter Martyr ein besonderes Interesse an der Sicherung der zweiten Natur Christi hat: Ohne die eine Person Christi spalten zu wollen und ohne nestorianisch zu lehren, ist ihm aus soteriologischen Gründen die völlige Menschwerdung Gottes das zentrale Anliegen. Mit dem Jungnizäner Basilius geht er sogar so weit, dass er von einer Systase spricht, um in der Gewichtung der beiden Naturen nicht durch den Begriff der Hypostase der einen der beiden Naturen ein Übergewicht zuzumessen. Dieser Gleichgewichtung liegt die Be-

Vermiglis Vorarbeit zu einer zweiten christologischen Schrift gegen Brenz. In: BWKG 75 (1975), S. 23-31, S. 26

¹⁴⁰⁰ Vgl. BRENZ, *De personali unione*, S. 48 hinsichtlich der *scholasticorum scriptorum testimonia* – Zur Verwendung altkirchlicher wie antiker Autoren als Belegstellen der Reformatoren vgl. ALFRED SCHINDLER, *Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern*. In: ThZ 49 /1993), S. 229-247

¹⁴⁰¹ Vgl. das Urteil bei ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 232f.: „The *Dialogus de utraque in Christo natura* ist one of Martyr’s clearest theological works.“

mühung zugrunde, der Menschwerdung und der menschlichen Natur Christi als dem zentralen Heilsgeschehen den nötigen Raum zuzuweisen. Gleichzeitig wird darum auch klar, dass im Gegenzug einer gleichberechtigten Idiomenkommunikation die Türen verschlossen sind: Zwar gilt der menschlichen und darum örtlichen und räumlichen Natur in Christus das Hauptaugenmerk, doch diese muss geradezu notwendigerweise ganz menschlich sein, wie die göttliche Natur ganz göttlich sein muss. Jeder Abstrich an der Zirkumskription, der räumlichen Verfasstheit der menschlichen Natur hätte, für Martyr auch einen Abstrich an Jesu Heilshandeln zur Folge.

Theologisches wie ontologisches Gegenstück zur Betonung der menschlichen und damit zirkumskriptiven Natur in Christus ist der Überschuss der die suppositale Grundlage liefernden göttlichen Natur. Diese stützt die gesamte Person Christi und lässt sich demgegenüber nicht nur räumlich fassen. Was im heilsnotwendigen Sinne die menschliche Natur zu bieten im Stande ist, das ist im göttlichen Sinne das Suppositum oder die eigentliche Hypostase und zweite Person Gottes. Vermigli spitzt das zur prägnanten Aussage zu, dass das Begrenzte das Unbegrenzte nicht umfasst. Teilt Brenz nicht die scharfe Trennung der Naturen und überzieht möglicherweise die Anhypostasie der menschlichen Natur, so ist ihm hier die Idee des Überschusses der göttlichen unerklärlich. Es zeigt sich im Durchgang durch das Werk, dass Peter Martyr sowohl genuin biblisch-reformatorisches Denken wie auch scharfsinnige Überlegungen aus der scholastisch-philosophischen Tradition in Übereinstimmung zu bringen versucht, was sich an der Unterscheidung der suppositalen Form des *esse* in Christus nachzeichnen lässt. Möglicherweise liegen hier Einflüsse Heinrich von Gents vor, welcher als kreativer Entwickler ontologischer Strukturen sowohl Thomas wie auch die Tradition der altkirchlichen Theo-ontologie weiterzuführen suchte. Jedenfalls meine ich zeigen zu können, dass sich Vermigli einer überaus genauen Kenntnis der theologischen Tradition zu bedienen weiss,¹⁴⁰²

¹⁴⁰² Vgl. SCHINDLER, *Schriftprinzip und Altertumskunde*, S. 230ff.: Was Schindler über den reformatorischen, anhand von Bullinger gezeigten Zugang zu den Kirchenvätern als Autoritäten schreibt, denen nur insofern gefolgt werden soll, als dass sie auf die Heilige

was wiederum in der polemischen Antwort Brenzens in seiner Schrift *De maiestate domini* 1562 dazu führt, dass sich dieser auf die biblischen (v.a. paulinischen) und wenige altkirchliche Autoren konzentriert und auffallend die scholastischen Schriftsteller nicht erwähnt.

Bevor Martyr am Schluss seiner Schrift die Einsetzungsworte deutet, formuliert er als synthetischen Schluss die körperliche, also leibliche Himmelfahrt und als dritten Schritt der Erhöhung Christi dessen Annahme zur Rechten Gottes. Beiders erfolgt *qua humana natura* leiblich, wiederum aus genuin soteriologischen Gründen. Ein Abstrich an der menschlichen Natur oder auch nur eine Art von vorzeitiger Vergöttlichung hätte für ihn logische wie theologische Inkommensurabilitäten zur Folge: es könnte nicht mehr von Christi Heilshandeln auf die Erlösung der Gläubigen geschlossen werden. Dies gilt es ernst zu nehmen, wie letztlich Brenz in seiner ubiquitären Position dasselbe Ziel verfolgt und die Heilskonsequenz gefährdet sieht, wenn bei Martyr permanent und abundant die räumlichen Kategorien des Leibes Christi betont werden. Letztlich scheint es sich um logisch unversöhnliche Positionen ähnlicher Intention mit unterschiedlicher Sprache zu handeln, deren Übersetzbarkeit stark limitiert ist. Betont Vermigli Christi leibliche Anwesenheit nach der menschlichen Natur noch so sehr, so ist ihm dann die Person Christi in den Einsetzungsworten prioritär. Er verwendet zwar das spätere Wort der Metony-

Schrift hinweisen (und die im Unterschied zur altgläubigen Sichtweise nicht eine Dignität als solche besitzen und keine erweiterte Tradition zur und neben der Schrift bilden dürfen), gilt unter anderen Vorzeichen bei Martyr auch für die scholastischen und antiken Autoren. Nur soweit sie nicht mit der Schrift kollidieren, dürfen sie als taugliche Hilfsmittel verwendet werden. Deutlich wird das u.a. an der Aristoteles-Kritik hinsichtlich Vermigli's Himmelskonzept. Dass die Kirchenväter nichtsdestotrotz eine „versteckte Normativität“ erlangten (SCHINDLER, a.a.O., S. 233), sei überhaupt nicht verschwiegen: „Die Kirchenväter werden bei den Reformatoren nicht nur dem Schriftprinzip unterworfen, sondern die Väter definieren ihrerseits, was schriftgemäss ist.“ Diesem „hermeneutischen Zirkel“ sind wir bei Vermigli auch bereits begegnet und anders gelagert gilt er natürlich auch für Martyrs eigene Definition, was von den Scholastikern nutzbar und sinnvoll beizubehalten ist.

mie nicht und argumentiert noch stärker aus der Vermeidung jedwelcher Substanzontologie, formuliert jedoch aufgrund seiner „doppelphasigen“ Argumentation einerseits die menschliche Natur in Christi als heilsnotwendig, andererseits in den Einsetzungsworten die *göttliche* Hypostase und damit die völlige präsente Realität von Christi Leib unterstreichend, deutlich komplexer.

Vermigli bedient sich nicht eines *instrumentellen* Verständnisses von Christi Gegenwart, wie das bei Calvin feststellbar sein kann. Auch nutzt er nicht den vorgefassten Glaubensstand und das deutlich *anamnetisch-parallele* Verständnis der Zürcher.¹⁴⁰³ Insofern greift der spätere polemische Kollektivbegriff Brenz' der *Zwinglichen* gerade nicht für Vermiglis *Dialogus*. Auch von einer pneumatologischen Überbetonung kann keine Rede sein, wiewohl der Geistbegriff und die dritte Person Gottes für den Prozess der Aneignung des Sakraments zentral sind. Ebenso ist ein rein mystisch definierter Abendmahlsbegriff unzureichend, obwohl Vermigli im *Dialogus* klar die *communicatio* des im Glauben von und zu Christus erhobenen Gläubigen betont. Zureichend wäre wohl der Begriff eines *Glaubensrealismus*, der nahe an Calvins Bestimmung in der *Institutio* 1559 heranreicht,¹⁴⁰⁴ aber doch direkt Christi Handlungsspielraum stärker betont als Calvin in seiner Konzeption dem Geist zumisst. Vermigli spricht nicht von einer mystischen Präsenz, sondern orientiert sich stärker am thomistischen Erbe des Zeichens als Garantie einer realen Gegenwart.¹⁴⁰⁵

Das zeigt sich zuletzt an seiner Deutung der Einsetzungsworte: Wahres, wirkliches Brot ist das Sakrament des wahren wirklichen Leibes Christi. Und gleichzeitig ist das Brot als Sakrament Zeichen und Bezeichnung des so in Wahrheit gegenwärtigen Christus, gleichermassen wahr für den Gläubigen wie völlig profan für den Ungläubigen, ja sogar profan für den Gläubigen der Substanz nach. Eine derartig intellektuelle Nüchternheit findet sich m.E. weder bei den pädagogisch argumentierenden Zürchern noch beim pneumatologisch

¹⁴⁰³ GERRISH, *Grace and Gratitude*, S. 165ff. – MacCulloch, *Reformation*, S. 338

¹⁴⁰⁴ CO 2, Sp 1009f. (*Institutio* 4, 17, 10)

¹⁴⁰⁵ GERRISH, *Grace and Gratitude*, S. 168 – DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 158ff., 182 & 207!

theologisierenden Calvin. Einzig Vermiglis Stellungnahme bezüglich der Kindertaufe an die Frankfurter Fremden-gemeinde von 1561 käme bezüglich rational-konsequenter Intellektualität an diese Position heran.¹⁴⁰⁶

Es kann im Rahmen dieser Untersuchung leider nicht auf die weitere Geschichte des zweiten Abendmahlsstreites zwischen reformierten und lutherischen Theologen im nötigen Ausmass eingegangen werden. Erland Herkenrath hat seinerzeit auf die Marginalien Vermiglis in dessen Handexemplar von Brenz' massiv polemischer Entgegnungsschrift *De maiestate domini* 1562 hingewiesen.¹⁴⁰⁷ Johannes Brandy zieht einige dieser Marginalien Vermiglis in seiner Studie bei.¹⁴⁰⁸ Doch ausser den Glossen ist kein Entwurf erhalten geblieben, weshalb sich eine auf die Glossen stützende Argumentation vieler Unbekannten bedienen muss. Jenseits dieser sich auf Vermiglis Vermächtnis beziehenden historischen Spur gilt m.E. aber das Fazit Ernst Bizers, dass es sich auf reformierter wie lutherischer Seite um eine *contentio de fide* handelte, die sich in den Kategorien der Zeit nicht ohne weiteres in eine andere umsetzen und darum prinzipiell auch nicht „auf dem Boden der Christologie entscheiden liess.“¹⁴⁰⁹ Das Fazit Erika Rummels,¹⁴¹⁰ dass alle wirklich wichtigen Kontroversen in ihrer Zeit nicht gelöst werden, trifft darum möglicherweise auch auf den zweiten Streit um das Abendmahlsverständnis und näherhin um die zureichende Wahrung und die richtige Formulierung der christologischen Interessen zwischen Lutheranern und Reformierten zu. Erst die Leuenberger Konkordie hat end-

¹⁴⁰⁶ LC 1583, S. (1098) 1099: „Profecto infantes vestri de salute non periclitantur si absque baptismo intereant, quia nec gratia Christi nec paraedestinationis effecta externis rebus et sacramentis sunt alliganda. [...] Ad salutem necessaria non est, cum sacramentis gratia Dei non sit astricta.“

¹⁴⁰⁷ HERKENRATH, *Peter Martyr Vermiglis Vorarbeit*, S. 23ff.

¹⁴⁰⁸ BRANDY, *Christologie*, v.a. S. 79, 81f., 85

¹⁴⁰⁹ BIZER, *Abendmahlsstreit*, S. 361

¹⁴¹⁰ ERIKA RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Harvard 1995, S. 193: „Like all fundamental controversies, the humanist-scholastic debate remained unresolved in its own time.“

gültig die Trennung beseitigt, nachdem nach über 400 Jahren ein anderes Wirklichkeits- und Weltverständnis sich breit gemacht hatte.¹⁴¹¹

Zuguterletzt gilt es aber noch einmal zu betonen, dass das kontroverstheologisch veranlasste, jedoch hochgradig theologisch argumentierende kleine Werk Vermiglis eine der wichtigen Facetten seiner Person zeigt: Vermigli war in erster Linie Theologe und nicht Polemiker.¹⁴¹² Nicht nur das fast völlige Fehlen typisch polemischer Äusserungen und Begriffe, sondern v.a. das eindringliche Durchdeklinieren der in dieser Diskussion um die beiden Naturen Christi wichtigen Denkschritte sowie das konstante Verweisen auf die soteriologischen Bezüge machen den *Dialogus* zu einem theologischen Werk, das richtigerweise zu Vermiglis Hauptwerken gezählt wird.¹⁴¹³ Im Gegenzug gilt es aber auch zu unterstreichen, dass ohne die polemischen äusseren Anlässe und ohne das sich in diesen entladende Ringen um theologische Wahrheiten und um differente Wirklichkeitsverständnisse kaum theologische Klärungen und präzise Positionen zustande gekommen wären. Insofern lassen sich Polemik und theologische Reflexion im 16. Jahrhundert schwerlich trennen.¹⁴¹⁴

¹⁴¹¹ Vgl. *Leuenberger Konkordie* 1973, II.2.2. / 13 & II.1.2 / 5

¹⁴¹² Vgl. dazu gerade das gegenteilige Fazit von Löwe über Richard Smyth in: LÖWE, *Richard Smyth*, S. 221: „Richard Smyth was primarily a polemicist rather than a theologian. Motivated by his traditional doctrine and the conviction that he must strive to live up to the potential that God had granted him, he felt compelled to make use of his theological acumen to uphold and teach the catholic faith.“

¹⁴¹³ Vgl. BibPMV, S. 48ff.

¹⁴¹⁴ Vgl. dazu LÖWE, *Richard Smyth*, S. 237: „The work of Richard Smyth demonstrates clearly that it is impossible to divorce the theological views of the sixteenth-century apologists from their polemical presentation.“

3.4 VERMIGLI ALS KORRESPONDENT UND GUTACHTER

Im Rahmen dieser Arbeit darf es nicht unterlassen werden, auf Peter Martyr Vermiglis Rolle als Korrespondent und Gutachter auch in seiner Zürcher Zeit hinzuweisen. Wurde seine Korrespondenz bis zur Berufung nach Zürich unter dem Aspekt der Beziehung zu Heinrich Bullinger und den Zürcher Amtskollegen betrachtet, so gilt es nun noch, Vermiglis theologisches Netzwerk von Zürich aus zu untersuchen.

Betrachten wir dieses wiederum zuerst statistisch und aufgrund seiner Epistolographie, so springen zwei deutliche Schwerpunkte ins Auge: Zwischen Mitte 1556, dem Zeitpunkt seiner Ankunft in Zürich, und seinem Tod 1562 wechselten gut 50 Briefe zwischen England oder englischen Glaubensbrüdern und Martyr hin und her, etwa 40 Schreiben gingen von und nach Genf. Das heisst Martyrs umfangreichste Korrespondenz ging stets nach Westen. Ein gutes Duzend Schreiben ist uns aus Mittel- und Osteuropa erhalten, sowie etwas weniger aus der nie ganz gerissenen Beziehung zu Strassburg. Wenige Schreiben gingen an die französischen Protestanten und wenige finden sich adressiert an die Zürich nahestehenden Städte des Umlandes.¹⁴¹⁵ Aus diesem Befund ergibt sich die folgende Darstellung in zwei Punkten: Vermiglis brieflicher Kontakt nach England bildet den ersten und gewichtigsten Teil. Aus dieser Korrespondenz ersieht man, wie wichtig für Vermigli der neuerliche Anfang der Reformation in England war und wie in den darauffolgenden knapp drei Jahren sein theologisches Eintreten mit den politischen Veränderungen Schritt hielt.

Das Eintreten für die mittel- und osteuropäische Reformation reformierter Prägung sowie für das Einhalten einer den eigenen akademischen wie theologischen Prinzipien entsprechenden Lehre und Kirchenordnung bildet den zweiten grossen Abschnitt dieses Teils. Hier haben wir es mit einer gänz-

¹⁴¹⁵ Vgl. BibPMV, S. 177-197 – Zum Vergleich mit der Korrespondenz Bullingers vgl. RAINER HENRICH, *Bullinger's Correspondence: An International News Network*. In: BRUCE GORDON / EMIDIO CAMPI (Hg.), *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*. Grand Rapids 2004, S. 231-241

lich anderen religionspolitischen Situation zu tun. Doch Peter Martyrs theologische, näherhin seine christologische Genauigkeit macht dabei keine Abstriche.

Drittens wäre auch seine theologische Korrespondenz mit Calvin und Genf zu untersuchen, doch lasse ich diesen eigenen, letztlich eine gründlichere Untersuchung nötig machenden Teil weg. Sowohl räumliche wie methodische Gründe legen das nahe: Die Korrespondenz mit Genf ist nicht nur zahlenmässig umfangreich (dies liesse sich mit einer klugen Auswahl durchaus bewältigen), sondern vor allem befindet sich Martyr mit Calvin, mit Beza, aber auch mit den in Genf weilenden Exilanten in einem als „stehenden Dialog“ zu bezeichnenden Kontakt. Zudem lässt sich die Korrespondenz gerade mit Calvin nicht ohne konzisen Quervergleich zur theologischen Spätentwicklung der beiden Reformatoren untersuchen. Es scheint mir darum ratsam, diesen grossen Schritt methodisch auszuklammern.

3.4.1 Vermigli's Korrespondenz nach England

Im Unterschied zu Peter Martyrs Beziehung nach Strassburg wurden seine Kontakte nach England zwar durch die dramatischen Geschehnisse im Gefolge der englischen Thronwechsel bestimmt, jedoch weniger durch dogmatische Verwerfungen. Im Gegenteil: der Briefwechsel mit John Jewel ist nach dem Amtsantritt Elisabeths I. nicht nur durch die tiefe Freundschaft der beiden, sondern mehr noch durch das Klima einer gemeinsamen theologischen Basis und der Hoffnung auf eine glückliche weitere Entwicklung in der englischen Religionsgeschichte bestimmt.¹⁴¹⁶ Allerdings tritt in der Korrespondenz zwi-

¹⁴¹⁶ ZL 1, S. 6ff. – Vgl. insbesondere den Brief IV vom 20. März 1559, Jewels erster Brief nach seiner Rückkehr nach England. – Jewels ganz offensichtlicher Humor auch angesichts schwierigster Umstände ist geradezu sprichwörtlich. Zeitweise ist nicht eindeutig bestimmbar, was er tatsächlich ernst meint, insbesondere der (gewiss absichtlich so formulierte) Hinweis auf die „5 goldenen Pistolen“ (Münzen, andernorts für *Koronen*) für

schen Martyr und Jewel v.a. in Jewels Briefen klar vor Augen, in welcher überaus komplexen Situation sich die Kirche von England und ihre protestantischen Kräfte nach der Thronbesteigung Elisabeths I. befanden. Trotz einer offensichtlichen und sofort wirksamen Sympathie für den Protestantismus auf Seiten der Königin, welche allerdings auch wieder ihre engen Grenzen hatte, und dem Eintreten für eine neuerliche Reform der englischen Kirche seitens ihres wohl wichtigsten Mitarbeiters, des Sekretärs und Mitverfassers der Religionsgesetzes von 1559, William Cecil (1521-1572),¹⁴¹⁷ galt es diversen innen- wie aussenpolitischen, diplomatischen und kirchlichen Hindernissen aus dem Weg zu gehen.¹⁴¹⁸ Dazu kam die schon bald lähmende Gewissheit, dass Elisabeth aus verschiedenen Gründen nicht willens war, die englische Kirche tiefgreifend nach kontinentalem Vorbild zu reformieren, sondern in eigenartiger Symbiose verschiedene neue wie alte Traditionsstränge gleichzeitig weiterhin am Leben zu erhalten.¹⁴¹⁹ Da Elisabeth aber auf der anderen Seite notwendigerweise mit ei-

Bernardino Ochino. – Vgl. ZL 1, S. 23 (lat. Teil), Brief vom 1.8.1559: „Habeo quinque pistolettos aureos a D. Barth. Compagno ad venerandum senem D. Bernardinum, et ab eodem ad eum literas.“ – Vgl. KURT JAKOB RÜETSCHLI, *Rudolf Gwalthers Kontakte zu Engländern und Schotten*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER, *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Zürich 2001 (=ZBRG 18), S. (351-373) 368

¹⁴¹⁷ STEPHEN ALFORD, *Burghley: William Cecil at the court of Elizabeth I*. New Haven, 2008, S. 94-120 – Oxford DNB, art. *Cecil, William* – BBKL 30, Sp. 191-202

¹⁴¹⁸ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 37-52 – DERS., *Reformation*, S. 386

¹⁴¹⁹ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 40-42, weist eindringlich auf diese hybride Struktur hin: Liturgie, Frömmigkeit, äussere Struktur wie liturgische Adiphora verblieben altgläubig, hinsichtlich der reformierten Theologie blieben die 42 Artikel Edwards VI. von 1553 sowohl in der Fassung von 1561 wie 1571 gewahrt, aber wurden auch nicht weiter entwickelt. Gegenüber den theologischen Einflüssen Genfs versuchte sich Elisabeth zu wehren, insbesondere auch gegenüber dem politischen unklugen John Knox. Eine liturgische Raffinesse hingegen beinhalteten die Einsetzungsworte von 1552, welche sowohl den Alt- wie den Neugläubigen gerecht werden wollten. (a.a.O., S. 40).

nem neuen protestantischen Klerus zusammenarbeiten musste, da der altgläubige sich ihr gegenüber verweigerte, kann man mit MacCulloch mit Recht von einem theologischen (protestantischen) Kuckucksei innerhalb einer (katholisch) anglikanischen Kirchenstruktur sprechen.¹⁴²⁰ Die damit verbundenen Hoffnungen wie unvermeidlichen Enttäuschungen, das Ringen um Kompromisse wie die stete Frage, wie weit äusserliche Fragen tatsächlich *Adiaphora* waren oder nicht doch vielleicht (wie die wiederkehrende Kleiderfrage der Geistlichen) theologisch bedeutsame Zeichen, lässt sich am Briefwechsel mit John Jewel ablesen. Zuvorderst stand das Ringen um die konkrete Tätigkeit der Prediger, deren Ausbildung und sprachliche Fähigkeiten.¹⁴²¹

Gleichzeitig bildete die Diskussion um die eucharistische Praxis, resp. die nach wie vor erlaubte Lesung der katholischen Messe eine dauernde Frustration der reformgesinnten Theologen, so dass Jewel, der über ein beträchtliches Mass an sprachlichen Ausdrucksformen verfügte, lakonisch bemerken konnte, es sei wohl schwer, die Reformen zu beschleunigen, wenn man sich derart langsamer Gänge bedienen müsse.¹⁴²² Dass sowohl Martyr wie Jewel sich bewusst waren, dass mit Elisabeths Regierungsantritt nicht alle Hindernisse aus dem Weg geräumt waren, spricht für deren beiden politischen Realitätsbezug.¹⁴²³ Dann, als Elisabeth sich vor die Situation gestellt sah, dass ein massgeblicher Teil der unter Maria dienstleistenden Bischöfe sich ihr verwehrten, bestimmte sie aus den Exilanten deren Nachfolger bestimmt. Wir erfahren aus Jewels Mitteilung an Martyr über dessen eigene Berufung als Bischof von Salisbury, über diejenige

¹⁴²⁰ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 42

¹⁴²¹ Brief Jewels an Martyr vom 20. März 1559, in: ZL 1, S. 5 (lat. Teil) – Über die Auseinandersetzung betreffend Latein als Kirchensprache vgl. dessen Brief vom 6. April 1559 in ZL 1, S. 8 (lat. Teil). Jewel legt da Terentianus das (ciceronische?) Sprichwort in den Mund: „Ignorantia enim, inquit, mater est verae pietatis, quam ille appellavit devotio-nem.“

¹⁴²² Brief vom 28.4.1559 in: ZL 1, S. 11 (lat. Teil)

¹⁴²³ Brief Jewels an Martyr vom 14.4.1559 in: ZL 1, S. 10 (lat. Teil)

von Richard Cox (ca.1500-1581)¹⁴²⁴ nach Ely, Edmund Grindal (1516/20-1583)¹⁴²⁵ nach London, John Scory (†1585) nach Hereford, Edmund Allen (1510-1559) nach Rochester (wo dieser aber bereits Ende August verstarb)¹⁴²⁶ sowie William Barlow (†1568)¹⁴²⁷ nach Chichester; aber auch von wirtschaftlichen Problemen und fehlenden Finanzen.¹⁴²⁸ Für das stehende Problem des persistierenden Aberglaubens sowie der nach wie vor beliebten altgläubigen Bräuche scheint auch Martyr keinen Rat gewusst zu haben, ausser, wie Jewel auch, auf die Wirkung der Predigt wie die Unterweisung des Volkes zu vertrauen. Allerdings mögen die Erfahrungen eher entmutigend denn zukunftssträchtig gewesen sein.¹⁴²⁹ Jedenfalls spricht aus der Korrespondenz zwischen Jewel und Martyr eine Form von gegenseitigem Einverständnis, die erstaunt, war doch Jewel eine Generation jünger als Martyr. Ganz offensichtlich konnte sich Jewel seiner theologischen wie menschlichen Verbundenheit mit Vermigli so sicher sein, dass sich in seiner Korrespondenz mit ihm weder tiefe Zweifel noch, wie bei andern Korrespondenten, grosse theologische Differenzen ergeben.

Ganz anders war das bei Thomas Sampson. Sampson (ca. 1517-1589),¹⁴³⁰ wenig älter als Jewel und von ähnlicher Herkunft und Bildung, spricht deutlich ehrfurchtsvoller aber auch als Rat Suchender zu Martyr.¹⁴³¹ Sprichwörtlich waren Sampsons geistliche Skrupel, welche ihn, wie unter Edward VI. Richard Hooper, im Zuge der *vestiarian controversy* um die geistlichen Gewänder einen rigiden Kurs gehen liess. Vermigli hat Sampson ganz offensichtlich gut verstan-

¹⁴²⁴ Oxford DNB, art. *Cox, Richard*

¹⁴²⁵ Oxford DNB, art. *Grindal, Edmund*

¹⁴²⁶ Oxford DNB, art. *Allen, Edmund*

¹⁴²⁷ Oxford DNB, art. *Barlow, William*

¹⁴²⁸ Brief Jewels an Martyr vom 5.11.1559 in: ZL 1, S. 30 (lat. Teil)

¹⁴²⁹ Brief Jewels an Martyr vom 16.11.1559 in: ZL 1, S. 31f. (lat. Teil) – auch schon in demjenigen vom 2.11.1559 in: ZL 1, S. 25 (lat. Teil)

¹⁴³⁰ Vgl. Oxford DNB, art. *Sampson, Thomas*

¹⁴³¹ Brief an Martyr vom 6.1.1560 in: ZL 1, S. 35-37 – Brief an Martyr vom 13.5.1560 in: ZL 1, S. 44 – Vgl. auch die Briefe, die Sampson 1557-1558 vom Strassburger Exils aus nach Zürich schrieb in OL 1, S. 180-183.

den, liess ihn aber doch wissen, dass es zwischen den menschlichen Gebräuchen und Gottes Geboten zu unterscheiden gelte. Nichtsdestotrotz und obwohl eine unvollständige Reformation Zeichen des noch nicht vollkommen und überall regierenden Wort Gottes sei, liess Martyr Sampson wissen, dass er in der Predigt und Verkündigung nicht nachlassen dürfe. Dass er darüber hinaus zu seiner Überzeugung stehen solle und Aberglauben wie altgläubige Praxis, insbesondere im Abendmahl, anprangern und verurteilen müsse, ja vielleicht sogar sich weigern solle, dieses zu feiern, solange diese *macula* nicht beseitigt seien.¹⁴³² Wir gehen davon aus, dass es sich dabei um die Altarkerzen wie v.a. um den Cruzifixus handelte, den sogar Elisabeth, aus welchen Gründen auch immer, auf ihrem Abendmahlstisch beibehalten wissen wollte.¹⁴³³ Martyr, so scheint es, kannte Sampson gut, ziemlich sicher von dessen Aufenthalt in Strassburg zur Zeit Marias I., und jener hatte mehrfach Reisen nach Frankfurt, Zürich und Genf unternommen, nicht zuletzt war er mit Gwalther und Bullinger ebenso bekannt. Jedenfalls riet ihm Vermigli im Herbst 1559 ganz direkt, die ihm aufgetragenen Ämter, also auch das Bischofsamt, zurückzuweisen, sollten die Missstände, die einer richtigen Reformation im Wege stünden, nicht beseitigt werden.¹⁴³⁴ Martyr fuhr hierbei einen strengen Kurs, wobei wir ihm zugute halten müssten, dass er nicht nur um die wiederholte Gefährdung der Reformation wusste, sondern auch die Symbolik der weiterhin im altgläubigen Stil ge-

¹⁴³² Brief Martyrs an Sampson vom 15.7.1559 in: ZL 2, S. 16 (lat. Teil): „[...] duo tibi consulo: primum, ut concionandi functionem retineas, nec seinas publice ac privatim veritatem dogmatum propugnare, atque ritus offensionis et scandali plenos convellere; alterum, ut a ministerio sacramentorum tantisper abstineas, donec istae non ferendae maculae auferantur.“

¹⁴³³ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 38

¹⁴³⁴ Brief Martyrs an Sampson vom 4.11.1559 in: ZL 2, S. 19f. (lat. Teil) – Originell ist aber der Hinweis Vermiglis, er selbst, obwohl Kanoniker in Oxford, habe in Gottesdiensten nie die Priesterkleidung getragen: „Ego cum essem Oxonii vestibis illis albis in choro nunquam uti colui, quamvis essem canonicus: mei facti ratio mihi constabat.“

schmückten Altäre wie der Priesterkleidung wusste.¹⁴³⁵ Dennoch stellen wir fest, dass er gegenüber den Briefen, die er seinerzeit an Hooper richtete und die gewiss unter anderen Zeitumständen verfasst wurden, eine Richtungsänderung vornahm.¹⁴³⁶ Gleichzeitig wird aber auch klar, dass Vermiglis Ratschläge an Sampson eher seelsorgerlicher, denn theologischer Art waren. In seinem Brief, vier Monate später Anfang Februar 1560, wird das klar.¹⁴³⁷ Hier nun liess er Sampson wissen, dass weniger theologische oder superstitiöse Gründe das Tragen der Priesterkleider begründen, als politische. Damit nahm er bewusst Druck von seinem skrupulösen Briefgegnüber und kehrte zur seinerzeitigen Position im Dialog mit Hooper zurück.¹⁴³⁸ Er plädierte für eine vernünftige Unterscheidung, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass es als Zeichen des Friedens wie der *ἀμνηστία* gelten könne, auch Diskontinuitäten und Brüche in der kirchlichen Entwicklung zu akzeptieren.¹⁴³⁹ Allein dies habe seine Grenzen bei offensichtlichem Aberglauben. Doch auch da erstaunt die relativ exklusive Argumentation Vermiglis, denn hinsichtlich den nach wie vor geübten Ambarvalien¹⁴⁴⁰ in der fünften Woche nach Ostern wies er darauf hin, dass diese, würden sie nur in Form von Gebeten zu Gott verübt, indem die Äcker oder Landstriche umgangen werden, sogar die Möglichkeit böten, dem Glauben zu neuen Früchten zu verhelfen,¹⁴⁴¹ obwohl selbstredend Volk wie Obrigkeit zu

¹⁴³⁵ Vgl. zur *Vestiarian controversy* MacCulloch, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 44

¹⁴³⁶ Vgl. oben unter 2.3 – zum anderen Charakter der elisabethanischen Kirche vgl. MACCULLOCH, *Reformation*, S. 387f.

¹⁴³⁷ Brief Martyrs an Sampson vom 1.2.1560 in: ZL 2, S. 23f. (lat. Teil)

¹⁴³⁸ ZL 2, S. 23 (lat. Teil): „De pileo quadro et vestitu externo episcopali non arbitror multum disputandum; cum superstitione cavet, et rationem civilem in isto regno praesertim habere possit.“

¹⁴³⁹ ZL 2, S. 24 (lat. Teil)

¹⁴⁴⁰ Vgl. dazu *Neue Pauly*, art. *Ambarvalia*

¹⁴⁴¹ ZL 2, S. 24: „De illis autem ambulationibus in hebdomada Rogationum, quae videntur ab ethnicorum Ambarvalibus defluxisse, quid recti consulere possim vix habeo. Id dico, superstitiones omnino vitandas. At si in ambulationibus iis Deus tantummodo oretur, ut

deren Tilgung aufgerufen seien. Dass Vermigli klarer Rat und seine beruhigende Argumentation Wirkung hatten, dürfen wir annehmen. Im Frühling 1560 bedankte er sich in seinem letzten erhaltenen Brief an Martyr und berichtete enthusiastisch über den nun blühenden und gedeihenden Glauben.¹⁴⁴²

Die Frage nach dem Beibehalten altgläubiger Bräuche spiegelt sich auch in der Frage Edwin Sandys (ca. 1519-1588) an Martyr vom April 1560.¹⁴⁴³ Edwin Sandys, Bischof von London und späterer Erzbischof von York war zeitlebens eng mit Edmund Grindal (1516/20-1583), Erzbischof von York und dann von Canterbury, befreundet, beide standen in engem Kontakt mit Peter Martyr.¹⁴⁴⁴ Sandys allerdings reiste aus seinem Exil in Strassburg nach Zürich und stand auch mit Bullinger in engem Kontakt. Seine wichtige Frage betrifft nun eben die bereits erwähnten beibehaltenen altgläubigen Bräuche, in diesem speziellen Fall die Altarbilder. Wie MacCulloch erwähnt,¹⁴⁴⁵ muss Elisabeth selbst eine gewisse Affinität zu liturgischer Kunst besessen haben, jedenfalls teilt Sandys mit, die Königin selbst habe eingewendet, dass die Bilder nicht in Konkurrenz zur Schrift stünden.¹⁴⁴⁶ Nur mit Mühe und unter Berufung auf den der Köni-

novos fructus benigne suppetit, et eorum bonum usum largiatur, simulque gratiae agantur de alimentis praeteriti anni, videbuntur fortassis evitatae superstitiones.“ – Vgl. dazu den vorangegangenen Brief Sampson an Martyr vom 6.1.1560 in: ZL 1, S. 35-37 (lat. Teil)

¹⁴⁴² Brief Sampsons an Martyr vom 13.5.1560 in: ZL 1, S. 44 (lat. Teil): „Apud nos religio sicut ante viget; et ut magis floreat ad maturitatem, precor.“

¹⁴⁴³ ZL 1, S. 42-43 (lat. Teil) – Oxford DNB, art. *Sandys, Edwin*

¹⁴⁴⁴ Von Sandys berichtet John Foxe in seinen *Acts and monuments*, dass er just an diesem Abend mit Jewel in Zürich bei Peter Martyr am Abendessen war, als sie die Nachricht vom Tode Marias I. erhielten, Sandys jedoch nicht in den allgemeinen Jubel einstimmen konnte. Zitiert in Oxford DNB, art. *Sandys, Edwin*.

¹⁴⁴⁵ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 38 – DERS., *Reformation*, S. 387-389

¹⁴⁴⁶ ZL 1, S. 42 (lat. Teil): „Regia majestas non alienum esse a verbo Deo, imo in commodum ecclesiae fore putabat, si imago Christi crucifixi una cum Maria et Johanne, ut solet, in celebriori ecclesiae loco poneretur, ubi ab omni populo facillime conspiceretur.“

gin geschuldeten Gehorsam scheint Sandys seine Demission unterdrückt zu haben.¹⁴⁴⁷ Martyr selbst machte ihm in seiner Antwort, die allerdings erst Mitte Juni erfolgte, Mut und Hoffnung für sein Bischofsamt und riet ihm und den engagierten, frommen Kreisen zu Beharrlichkeit.¹⁴⁴⁸ Er unterstrich im Schreiben sein Vertrauen in die *providentia Dei* und darauf, dass die Königin ihre Erwählung nicht zurückweist.¹⁴⁴⁹ Ähnlich wie Sandys schrieb im gleichen Frühjahr schon Richard Cox (ca. 1500-1581)¹⁴⁵⁰ an Martyr. Auch er litt unter den devotionalen Überbleibseln des altgläubigen Messritus, aber auch noch unter der nach wie vor geübten Praxis altgläubiger Priester,¹⁴⁵¹ und auch ihm riet Martyr wie Sandys, in der Überzeugung wie in der eigentlichen Tätigkeit nicht nachzulassen oder nachzugeben. Doch die Stossrichtung Martyrs ist klar: Politische Opportunität machten es nicht ratsam, mehr zu fordern, als der eigene Glaubensstand gerade noch zuliess. Sein eigenes Verständnis der Obrigkeit wie

¹⁴⁴⁷ Allerdings scheint er des Öfteren dem Kanzler William Cecil seine Position zur Verfügung gestellt zu haben, vgl. Oxford DNB, art. *Sandys, Edwin*

¹⁴⁴⁸ Brief Vermigli an Sandys vom 18.6.1560 in: ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 513-515 (The Lambeth-Letters, Nr. 84). Dem Brief nach zu schliessen, hat aber in der Zwischenzeit Elisabeth den Gebrauch der Altarbilder untersagt und Martyr hofft, dass auch in der Frage der Klerikerkleidung eine ähnliche Wendung bevorsteht. Das war dann allerdings nicht der Fall.

¹⁴⁴⁹ „I do not doubt that your queen is a daughter of God in spirit. I know she will not refuse it and because it is not yet perfect, she may complete it (absolvet) in the ministry of your preaching. Nevertheless that caring for me in mind which you promise me, that I shall not be coming to you soon will not I know be anything but troublesome to you. But for me you know that all things are ruled and governed by the providence of God who, with a most careful eye, does see better than us in what places the functions of ministers are seemly.“ Zitiert bei ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 514

¹⁴⁵⁰ Brief Cox' an Martyr, ohne Datum aber gem. Hg. nach dem 21.12.1559 und vor dem 18.6.1560 in: ZL 1, S. 38 (lat. Teil)

¹⁴⁵¹ ZL 1, S. 38 (lat. Teil): „Tantum crucis crucifixique imaginem in templis tolerare cogimur, cum magno animorum nostrorum cruciatu. Rogandus est Dominus ut hoc demum scandalum auferatur. [...] Sacerdotes papistici apud nos suo se ministerio passim abdicant, ne nostris, ut aiunt, haeresibus assentire cogantur.“

auch seine politische Erfahrung standen dem gegenüber, denn weder war unter Elisabeth, allen realpolitischen Winkelzügen und ihrer eigenen indifferenten Frömmigkeit zum Trotz,¹⁴⁵² eine Situation, die in irgendeiner Form zu legitimem Widerstand gegen die Monarchin Anlass gegeben hätte,¹⁴⁵³ noch wäre dies ein aussichtsreiches Verhalten für die schmale, reformierte kirchliche Oberschicht gewesen.

3.4.1.1 Vermigli's Gratulationsschreiben an Queen Elisabeth I.

Wir dürfen nicht vergessen, dass Peter Martyr am 22. Dezember 1558 mit fast eschatologischen Worten Elisabeth zu ihrer Thronbesteigung gratulierte. Glaubt man den Zeugen, soll sie ob seines Schreibens gar in Tränen ausgebrochen sein.¹⁴⁵⁴ Wie dem auch sei: Ein Blick in das beinahe offizielle Schreiben aus Zürich zeigt, wie gross die reformierten Hoffnungen auf Elisabeths Regierungszeit waren. Es zeigt sich darin aber auch, etwas verborgen hinter religiöser Staffage, wie klar die Ansprüche an die neue Regentin waren und wie Vermigli diese, in Kenntnis der nötigen Sprache und theologischen Symbolik, zu formulieren im Stande war. Hier hat er sich wohl von andern Zeitgenossen auch dank seinen (leidvollen) Erfahrungen in England unterschieden.¹⁴⁵⁵ Gleich einem

¹⁴⁵² MACCULLOCH, *Reformation*, S. 385, 389 – Vgl. dazu die Hoffnungen auf Elisabeth und die Gewissheit, das sämtlicher Aberglauben verschwinden möge im Brief Martyrs an Cox vom 22.8.1559 in: ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 503f.

¹⁴⁵³ BRAVI, *Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli*, S. 126-131

¹⁴⁵⁴ ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 224

¹⁴⁵⁵ MACCULLOCH, *Reformation*, S. 388 mit Bezug auf Elisabeths verärgerte Reaktion auf die Schreiben Calvins und Laskis. – JOHN PATRICK DONNELLY urteilt über Vermigli's Brief in PML 5, S. 170, Anm. 214: „[...] The letter has a more fulsome style than most of martyr's correspondence and is not free from flattery. In it he tries to persuade her, using many biblical and historical examples and precedents, to pursue a decisive policy of reforming religion in England, basically on a Swiss model. Reform it she did, but in a

heilsgeschichtlichen Gang, welcher den Weg des israelitischen Gottesvolkes aus seinem Anfang, über die Rettung aus dem Exil bis zu Christi Heilstat abschreitet, lässt Vermigli die Inthronisation Elisabeths als Gottes Handeln erscheinen. Man kann sich über diese Rhetorik streiten, Vermigli jedenfalls bietet sich als Kenner der englischen Geschichte an, Elisabeths Bewahrung bis zum jüngsten Tag als bewusstes Eingreifen Gottes zu sehen. So fern war diese Einschätzung in jenen Tagen nicht.¹⁴⁵⁶ Nach diesem gewiss inszenierten Einstieg scheut sich Martyr aber nicht, klar und distinkt den Weg Gottes in der Geschichte als den Weg der Verkündigung des Wortes Gottes zu beschreiben.¹⁴⁵⁷ Gleichzeitig legt er apodiktisch der jungen Regentin den Frieden der Kirche und Gottes Willen zu Füßen und fordert von ihr entsprechendes Handeln, habe doch dieser Gott sie von früher Kindheit an bewahrt. Geschickt spielt Martyr auf ihre humanistische Erziehung an und möglicherweise spielt er sogar mit der sprichwörtlichen Eigensinnigkeit der Queen, die es zeitlebens nicht ertrug, schon gar nicht von Theologen, zurechtgewiesen zu werden.¹⁴⁵⁸

Wir merken dem Brief unschwer an, dass sich Martyr in seinen Zürcher Vorlesungen intensiv mit den Samuel- und Königsbüchern befasste, bringt er doch im Anschluss eine kongeniale Verbindung der Aufgaben, die Saul und David übertragen wurden und die nun auch auf Schultern der Regentin lagern: Der König ist Sinnbild für den intakten Bund Gottes mit seinem Volk. Er hat darum er nicht bloss die Priester zu überwachen und sie zu ihrer Pflicht zu ru-

more cautious way and at a slower pace than Martyr would have liked.“ Dem gälte es entgegenzuhalten, dass Vermigli vielleicht besser als andere Theologen um die symbolische Herrschaftsrhetorik wusste.

¹⁴⁵⁶ Vgl. dazu MACCULLOCH, *Reformation*, S. 382

¹⁴⁵⁷ LC 1583, S. 1123: „Laudandus itaque Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui plebem suam pene mortuam visitarit, et viam quae nimis diu obstructa fuerat, Evangelio filii Dei praedicando aperuerit. En rursus cornus salutis erectum est in regno Angliae, quo electi Dei, potentia invicta Servatoris nostri Iesu Christi de manu inimicorum asserantur, et Deum sanctum ad literarum diviniarum praescriptum sanctissime colant: [...]“

¹⁴⁵⁸ LC 1583, S. 1122

fen, sondern auch, allen Ungerechtigkeiten und Widerfahrnissen der Zeit zum Trotz, dem Evangelium wieder seinen Rang und Platz zu verschaffen.¹⁴⁵⁹ Wie allen Christen gebührt es auch dem König, zuerst das Reich Gottes zu suchen.¹⁴⁶⁰ Zu diesem Gottesdienst sind auch die Könige mit *syncerissime* gerufen, gerade auch dann, wenn sie einen höheren Status beim Volk geniessen. Und gerade in dieser Zeit, wo selbst die Kirchenführer irren und fehlgehen, gelte es von neuem die Bundeslade zu schultern und durch das Wort Gottes und ein dem entsprechendes Leben zu tragen und nicht mittels eines falschen Fuhrwerks, also durch äusserlichen Zierrat zu bewegen.¹⁴⁶¹ Und dann setzt Vermigli zum inhaltlichen Höhepunkt seines Schreibens an, nach welchem man es der jungen Königin nicht hätte übel nehmen können, sich zumindest ähnlich disturiert zu zeigen, wie sie es nach dem Empfang von Calvins Schreiben tat. Jedenfalls scheut sich Martyr nicht, ganz direkt die Pflichten der Königin anzumahlen:

„Hoc si animadverteris Illustrissima Regina ita fieri, non plus aequo instar Davidis commovearis, neque inchoatum opus intermittas, ut ille ad tempus destitit, verum id e vestigio facias, quod ipsum paulu post fecisse legimus: errorem sacerdotum correxit,

¹⁴⁵⁹ LC 1583, S. 1123: „Idem hoc opus Elizabetha illustrissima Regina, est a Deo tuae fidei una cum regno mandatum, sanctum quippe Christi Evangelium, quod temporum iniuria, et adversariorum importunitate, elapsis annis iacuit neglectum, ne conculcatum dixerim, in suum locum restituas oportet.“

¹⁴⁶⁰ Vgl. die rhetorische Frage in: LC 1583, S. 1123: „Nam si cuius homini Christiano dictum est, ut regnum Dei prius quaeratur, deinde caetera facile adiicienda, nonne idem Regibus iussum putabimus?“

¹⁴⁶¹ LC 1583, S. 1123: „Illud tamen periculum imminet, ut ne cui dicuntur hodie sacerdotes in Ecclesiae restituendae opere aberrent, quemadmodum tunc non absque magna perturbatione usu venit, cum Dominus Ozam perucussit. Non enim plaustro arca Domini vehenda erat, sed portanda sacerdotum humeris, ceu lex divina praescripserat. Videndum itaque nunc etiam atque etiam ne talis contingant, ut dum Ecclesiae gubernatores vel errore falluntur, vel evitare labores et iustam disciplinam student, non verbo Dei et vitae purioris exemplo, sed plaustri caeremoniarum inutilium et mercenariorum sodridis operis, Evangelii arcam nituntur vehere.“

Levitas in ordines certos digessit, et ad Legis amussim omnia fieri mandavit. Haec sunt quae abs te omnes pii sanctissima Regina expectant.¹⁴⁶²

Den nachfolgenden Aufruf, nötigenfalls auch die Priester und Prediger aktiv zu korrigieren, kennen wir schon aus Vermiglis Auffassung der der Obrigkeit obliegenden Pflichten.¹⁴⁶³ Wichtig ist jedoch das entschiedene Eintreten für beide Rechte wie Tafeln, das *ius circa sacra* wie das *ius in sacra*.¹⁴⁶⁴ Ziviles wie Religiöses, innerkirchliche wie äusserliche Rechtsbestimmung der Kirche gehören in den Kompetenzbereich der Monarchin. Dies mag in der Tat Elisabeth geschmeichelt haben, musste sie doch schon bald im Frühling 1559 den Titel des *Supreme Head of Church* den konservativen Kräften zuliebe durch den des *Supreme Governor* ersetzen lassen.¹⁴⁶⁵ Doch der tatsächliche rhetorische wie argumentative Schachzug in Vermiglis Glückwunschsreiben liegt gerade in der Verbindung von beinahe absolutistisch zugesprochener Machtfülle, die die Königin so trotz Titel wegen der komplexen kirchlichen Struktur Englands nicht hatte, und den ihr aufgetragenen Pflichten zur kirchlichen Restauration und zur tatsächlichen Reform.

Die abschliessende Kaskade von weiblichen Heldenfiguren mag man getrost zeittypischer Rhetorik zuschreiben oder mit Donnelly als *flattery* bezeichnen.¹⁴⁶⁶ Doch Vermigli zeigt nicht nur seine aussergewöhnliche biblische Bildung, son-

¹⁴⁶² LC 1583, S. 1123

¹⁴⁶³ Vgl. MICHAEL BAUMANN, *Petrus Martyr Vermigli: Doctor, Lehrer der Heiligen Schrift und Zürcher*. In: Campi, Peter Martyr Vermigli, S. 220f.

¹⁴⁶⁴ LC 1583, S. 1123: „[...] non sic sacrae literae nos instituunt, nec ita vel ipsi Ethnici atque Philosophie arbitrari sunt. An pii magistratus est unam tantum, eamque posteriorem divinae legis tabulam tueri? An caeterarum omnium facultatum Rex curam suscipiet, ut recte ac sine dolo tractentur, unius autem religionis cogitationem abiiciet? Deus prohibeat, si Episcopi et Ecclesiarum ministri officium non fecerint, si tradendis dogmatis et sacramentis administrandis a literarum divinarum iustis regulis desciverint, quis eos nisi pius Princeps in viam revocabit?“

¹⁴⁶⁵ MACCULLOCH, *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 39

¹⁴⁶⁶ Vgl. PML 5, S. 170, Anm. 214

dern er wetzt zumindest teilweise die Scharte aus, die der überaus unglückliche John Knox 1558 mit der Publikation seines eigentlich gegen Maria I. gerichteten Pamphletes *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* gerissen hatte, das mit Recht von Elisabeth als ungeheuerliche Anmassung empfunden wurde.¹⁴⁶⁷ Eine viel unglücklichere Koinzidenz wäre für die Reformierten kaum denkbar gewesen, und Martyr repliziert damit natürlich auch Knox' mangelnde Schriftkenntnis, wenn er auf Deborah, Jael und Esther verweist. Vermigli's rhetorisches Kammerstück hingegen ist die nachfolgende Verbindung zu zwei archetypischen antiken Frauengestalten. Einmal verweist er auf Artemisia (ca. 480 v.Chr.), die Herrscherin von Halikarnassos und Flottenkommandeurin unter Xerxes.¹⁴⁶⁸ Dann zieht er den Renaissancestoff der Zenobia-Legende¹⁴⁶⁹ hinzu, der seit dem 14. Jahrhundert von Giovanni Boccaccio (1313-1375) sowie Geoffrey Chaucer (um 1343), dem Verfasser der *Canterbury Tales*, verbreitet wurde.

Zwar entbehrt der legendarische Stoff fast jedes historischen Hintergrundes, er war aber ungemein populär und Vermigli konnte damit rechnen, dass die humanistisch gebildete Elisabeth sofort die Anspielung auf die glücklich bewahrte Heldin verstand. Jedenfalls tat Martyr, was in seinen Möglichkeiten stand, um die neue Regentin vom nötigen Eintreten für den evangelischen Glauben und von der Fortsetzung der unter ihrem Bruder Edward VI. angelauften reformierten Reformation zu überzeugen. Und Vermigli tat das in der ihm eigenen Form und Verbindung von Bildung und Schriftkenntnis.

Was seine Korrespondenz mit England und englischsprachigen Glaubensbrüdern anbelangt, so sind noch zwei Punkte ausser Betracht geblieben. Der eine betrifft die *strangers church* in London, der zweite die Gemeinde von Glau-

¹⁴⁶⁷ MACCULLOCH, *Reformation*, S. 388 – DERS., *Die zweite Phase der englischen Reformation*, S. 41

¹⁴⁶⁸ LC 1583, S. 1124 – Vgl. *Neue Pauly*, art. *Artemisia* – Ich verstehe hingegen DONNELLYS Hinweis (PML 5, S. 176, Anm. 233) nicht.

¹⁴⁶⁹ Vgl. *Neue Pauly*, art. *Zenobia* (Palmyra)

bensflüchtlingen in Frankfurt. Zu beiden ist Martyr in Kontakt getreten, resp. hat dazu seine Gutachten verfasst.

3.4.1.2 Vermigli's Brief an die *Ecclesia peregrinorum Londini*, 1561

Am 15. Februar 1561 schreibt Vermigli seinen ausführlichen Brief nach London, nachdem er schriftlich um seine Stellungnahme in der Affäre um den holländischen Prediger Adraan Corneliszoon van Haemstede (ca. 1525-1562)¹⁴⁷⁰ angefragt wurde, insbesondere bezüglich einem theologischen Punkt, nämlich des sogenannten „himmlischen Fleisches“, einer monophysitischen Irrlehre in der Tradition Kaspar Schwenkfelds von Ossig (1489-1561).¹⁴⁷¹ Van Haemstede hat, nach einer etwas undurchsichtigen und konfliktreichen Zeit im Untergrund, ab 1559 die Londoner holländische Fremdgemeinde mit aufgebaut. Wurde ihm in Emden und Antwerpen vorgeworfen, zu freie Ansichten über das Kirchenregiment und die öffentliche Predigt zu vertreten, so geriet er in Lon-

¹⁴⁷⁰ BBKL 2, Sp. 435 (Lit.) – RGG⁴ 3, Sp. 1372 (Lit.) – OER 2, S. 207f.

¹⁴⁷¹ RGG⁴ 7, Sp. 1072-1074 (Lit.) – WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland*, S. 667ff. – BBKL 9, Sp. 1215-1235 (Lit.) – Kaspar Schwenkfeld vertrat seine monophysitisch-mystische Lehre ab den Dreissigerjahren in Ulm. Wie er genau auf die niederländischen Täufer eingewirkt haben mag, ist unklar. Allerdings stand der Adelige Schwenkfeld mit vielen Exponenten der radikalen Reformation in Kontakt, so mit Müntzer, Frank und Bodenstein. Schwenkfeld entwickelte einen neuplatonisch inspirierten Dualismus und unterschied zwischen Geist und Natur. Sein „glorifizierter Christus“ wird von den „Kindern Gottes“ geistlich aufgenommen, dadurch wird das Abendmahl zur christosophischen Handlung. Christus war seiner Lehre nach nie Kreatur, immer göttlicher Herkunft. Geschöpflichkeit ist für Schwenkfeld bereits Zeichen der Sünde, Nichtgeschöpflichkeit Zeichen göttlichen Seins. Damit gefährdet er aber theologisch in nuce die Heilstat Christi und verunmöglicht dessen Vermittlung. Das hat Vermigli klar gesehen, obwohl wir nicht wissen, ob van Haemstedt tatsächlich Schwenkfeld wörtlich zitiert, resp. die Londoner Gemeinde Martyr damit verbaliter konfrontierte. Wir sehen werden, erschliesst Martyr vieles und kritisiert dann auch in erster Linie van Haemstedes Weigerung, diese Lehre klar zu verurteilen.

don sowohl mit der holländischen als auch der französischsprachigen Gemeinde wegen seiner angeblich toleranten Haltung gegenüber Mennoniten und Täufern in Konflikt.¹⁴⁷²

Da die kirchenjurisdiktionale Lage der beiden Gemeinden in London etwas komplex ist, wurde van Haemstede zuerst von beiden Gemeinden verurteilt (und vom Abendmahl ausgeschlossen) und schliesslich formell im November 1560 durch den Freund Vermigli und Bischof von London, Edmund Grindal, exkommuniziert.¹⁴⁷³ Nicht nur die Zuständigkeiten scheinen verwirrend zu sein, auch die van Haemstede zur Last gelegten Sympathien scheinen nicht wirklich handfest gewesen zu sein. Man machte ihm zum Vorwurf, verschiedenen religiösen Splittergruppen in nicht angemessener Form entgegengekommen zu sein. Ausschlaggebend war aber wieder einmal ein Buch, was zeigt, für wie wirkmächtig und gefährlich Druckwerke im 16. Jahrhundert gehalten wurden. Van Haemstede hatte 1559 sein Martyrologium *Historie der martelaren* veröffentlicht.¹⁴⁷⁴ Andree Pettegree, der die Geschichte der *strangers church* untersuchte,¹⁴⁷⁵ vermutet nun, dass gerade das Fehlen jeglicher Täufer in van

¹⁴⁷² Vgl. JOHN PATRICK DONNELLY, PML 5, S. 184, Anm. 246 & 247

¹⁴⁷³ Edmung Grindal unterstanden in London sämtliche Fremdgemeinden ungeachtet ihrer eigenen Organisation, so auch die (wenigen) spanischen Protestanten sowie die evangelischen Flüchtlinge aus Italien neben der bereits erwähnten grösseren Gruppe aus Frankreich und den Niederlanden. Zusammengefasst waren diese lose als *coetus* mit eigenen Predigern und Strukturen. Zuerst bildete die Fremdgemeinde eine eigene Superintendentur, Johannes a Lasko deren erster Vorsitzende. Doch dann wurde diese unter Elisabeth *ex officio* unter die Oberaufsicht des Londonder Bischofs und somit unter die Krone gestellt. Wir können nur vermuten, dass es um eine schärfere und direktere Kontrolle gehen konnte, wollte die Regentin sich nicht dem Vorwurf von Seiten der konservativen und altgläubigen Kirchenkräfte aussetzen, sie dulde heterodoxe religiöse Gruppierungen. – Vgl. Oxford DNB, art. *Grindal, Edmund*

¹⁴⁷⁴ ADRIAAN VAN HAEMSTEDÉ, *De Gheschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren, die om het ghetuijgenisse der Evangeliums haer bloedt ghestort hebben [...]. 1559, 1566*²

¹⁴⁷⁵ ANDREW PETTEGREE, *Foreign protestant communities in sixteenth-century London*. Oxford 1986, S. 143, 167-181, 296-309 (Conclusion)

Haemstedes Martyrologium die Ursache dafür war, dass ihm eine versteckte Sympathie mit diesen unterstellt wurde. Der Verdacht aufgrund unachtsamer Bemerkungen schien gewissermassen *e contrario* an diesem Werk Halt zu finden.¹⁴⁷⁶

Nach van Haemstedes Exkommunikation waren sämtliche Bestrebungen seitens der Emdener Kirche, die Restriktionen ihm gegenüber zu lockern, erfolglos und scheiterten offenbar an der Sturheit des holländischen Predigers, der zu keinen Kompromissen bereit gewesen zu sein schien. Er verstarb nicht wieder rehabilitiert 1562, sein Martyrologium, das gewisse Parallelen zu Foxes *Acts and Monument* (1554)¹⁴⁷⁷ aufweist, hatte einen nicht geringen Erfolg unter den holländischen Gemeinden und wurde bis ins 17. Jahrhundert hinein immer wieder aufgelegt. Ob Vermigli von der Londoner Gemeinde van Haemstedes Schrift oder eher eine Zusammenstellung seiner Aussagen erhielt, wissen wir nicht. Wir wissen hingegen dass er über die theologischen Hintergründe der Auseinandersetzung gut informiert war, wie es sich aus seiner Antwort erschliessen lässt. Er stellt zuerst das kontroverse Urteil über Haemstede in den Vordergrund, sich nicht klar von der Lehre des himmlischen Fleisches und dessen Niederkunft zu distanzieren und die Gefährlichkeit dieser Irrlehre für die Täufer zu negieren.¹⁴⁷⁸ Somit ist das Thema platziert, indessen widerlegt Martyr Adraan van Haemstedes Argumentation auf verschiedene Weise und auf verschiedenen Ebenen und konzentriert sich zuerst auf die formale Argumentation. Denn mittels einer formallogischen Überlegung entzieht er ihm die Legitimation, Schlüsse aufgrund untauglicher Prämissen zu ziehen, oder aber Prämissen zuzustimmen, deren Schlüsse nicht gleichermassen akzeptiert werden

¹⁴⁷⁶ Vgl. OER 2, S. 207

¹⁴⁷⁷ RGG⁴ 3, Sp. 207

¹⁴⁷⁸ LC 1583, S. 1128: „Cum enim statui perversam opinionem de care salutem, si pertinaciter in ea hateant, sed adhuc illos in ea professione cum ad Christum, tum ad Ecclesiam pertinere, annon id et pondus et scelus illius haereseos elevat?“

sollen. Dies ist, so Vermigli, untauglich.¹⁴⁷⁹ Ziel dieser Argumentation ist es zu zeigen, dass nicht nur ein Teil der biblischen oder dogmatischen Wahrheit akzeptiert werden kann, sondern nur deren vollständiges Ausmass. In einer relativ drastischen Explikation zieht er einen Vergleich mit einer Person, die in einem Königreich zwar den König als solchen als legitim erachtet, den ihm geschuldeten Gehorsam aber trotzdem verweigert. Eine solche Person würde wohl mit Recht kapital bestraft.¹⁴⁸⁰

Auf einer zweiten Ebene weist Martyr dem Holländer nach, dass ein halberherziges Urteil einer Unterschlagung der Wahrheit gleichkomme. Denn wer, und dieses Urteil zieht sich gleichsam als Leitthema durch den ganzen Brief, eine falsche Lehre nicht deutlich verurteile, mache sich schuldig an jenen, die sich an dieser falschen Lehre vergiftete. Noch bevor überhaupt der Inhalt und dessen Gefährlichkeit diskutiert wird, gilt es, dem Grundübel in der van Haemstedeschen Argumentation vorzubeugen, nämlich dem fehlenden klaren Urteil. Wenn eine Lehre nicht wirklich gefährlich und ansteckend sei, Vermigli benutzt wieder einmal sein medizinisch-naturphilosophisches Vokabular, so sei für die Gläubigen nicht einzusehen, warum die Anhänger dieser Lehre verurteilt und gemieden werden müssten.¹⁴⁸¹ Somit verführt ein fehlendes Urteil letztlich zu falschem Glauben und darum ist eine solche Schrift gefährlich.

¹⁴⁷⁹ LC 1583, S. 1129: „Nec vere dicitur, saepe fieri ut qui negant consequens, minime inficiuntur antecedens, id enim re ipsa negant, tametsi verbis dare videantur, eversio quippe consequentis adeo pugnat cum antecedenti, ut simul neque ant consistere.“

¹⁴⁸⁰ LC 1583, S. 1129: „Si quopiam in regno, aliquis doceret non esse regi ulla ratione obtemperandum: et nihilominus illum fateretur esse legitimum regem, atque ipsum regnum haereditario iure obtinere, ut arbitror extremo supplicio afficeretur, nec ei quicquam prodesset, clamare, attestari se inter consequens et antecedens non videre connexionem. Porro qui saperent vel guttam politicae gubernationis haberent, illi dicerent, videas vel non videas istam collectionem, id quod est consequens inficiando etiam antecedens evertis.“

¹⁴⁸¹ LC 1583, S. 1129: „Dicent praeterea caeteri fideles, quid istos cuitamus et cavemus tam diligenter, cum illorum conversatio non sit pestifera? Nam et si eorum cotagione inficeremur, de supremo fine haudquaquam periclitabimur.“

Schliesslich zielt Vermigli auf die inhaltlichen Aspekte der erwähnten Sonderlehre. Auch hier greift er in einer ersten Stellungnahme eine theologische, aber auch logische Inkonsistenz auf: Es werde behauptet, dass Christus für die Täufer *mediator*, Mittler und Versöhner, sei. Doch dies lässt sich nicht mit der Behauptung in Übereinstimmung bringen, dass das Fleisch ebendieses Christus aus dem Himmel herabgestiegen sei.¹⁴⁸² Damit bringt Martyr aus der kirchlichen wie der theologischen Tradition zwei Inkomprehensibilien zusammen. Das Problem der häretischen Gruppen lag aber ganz offenbar gerade darin begründet, dass ihnen, und wohl auch van Haemstede, nicht bewusst war, dass theologisch korrekt von Christus als dem Mediator unter Abstrahierung des damit implizierten Heilsgeschehens nicht gesprochen werden konnte. Möglicherweise hat van Haemstede dies nicht realisiert und die von Schwenkfeld inspirierte täuferische Tradition hat dies in schwärmerisch-erwecktem Autodidaktismus verkannt.

Damit spricht Martyr gewiss auf ein bildungstheoretisches Problem der erweckt-spiritualisierten Gruppen an. Er nennt dies korrekterweise Blindheit, *caecitas*, die sich aber zur realen Verdammnis für diejenigen auswachsen kann, die solch falschen Lehren folgen.¹⁴⁸³ Denn niemand kann von Christus als dem Heilsvermittler sprechen und die reale Inkarnation verneinen. Auch hier zeigt sich Martyr als gewiefter Lehrer und Hermeneut: Jede Geburt bedeute schliesslich mehr, als nur den Geburtskanal zu durchschreiten, jedes Kind wisse das. So bezeugen die Christen, dass Christus nicht nur von seiner Mutter geboren, sondern auch von ihr empfangen wurde. Und auch das bedeute mehr, als dass

¹⁴⁸² LC 1583, S. 1129: „Id in primis non possumus non mitrari, Anabaptistas afferi verum habere mediatorem, quamvis eius carnem de coelo allatam, non de Virgine sumptam credant, certe mediator esse non potest, nisi et sit et fide comprehendatur, quemadmodum illum Deus constituit, et in sui promissionibus patefecit.“

¹⁴⁸³ LC 1583, S. 1129: „Caecitas illa infligitur, ut priorum peccatorum iusta poena, quae cum legem et cancellos fidei transgrediatur, aeternam damnationem hausquaquam aufert, sed potius accersit.“

Maria ihren Sohn nur einfach in sich aufgenommen habe.¹⁴⁸⁴ Und was an und für sich schon jedem Menschen zukomme, komme in viel höherem Masse dem inkarnierten Gott zu. Damit zentriert Vermigli theologisch seine Aussage: Wer das Versöhnungsgeschehen ernst nehmen will, hat die Menschwerdung ernst zu nehmen. Hier unterscheidet sich die gesunde von der ungesunden Religion, Wahrheit von Häresie.¹⁴⁸⁵ Wer die Menschwerdung verneint und also eine fleischliche Niederkunft lehrt, kann den Mittler nicht lehren.¹⁴⁸⁶ Diese Überlegung exemplifiziert Vermigli im weiteren aus und versucht mit der ihm eigenen Affinität zu physiko-theologischen Beispielen dies den Adressaten näher zu bringen.¹⁴⁸⁷ Gleichzeitig versucht er aber auch, die Relevanz dieser Vorstellun-

¹⁴⁸⁴ LC 1583, S. 1129: „Nasci autem hominem ex matre, non est solum per uterum eius transire. Hoc norunt vel ipsi pueri: deinde non solum confitemur natum ex virgine, sed ab ea conceptum. Quis obsecro dixerit ea quae transeunt per ventrem, concipi?“

¹⁴⁸⁵ LC 1583, S. 1129: „At dixeris, Imprudentes illud tollunt, fateor, sed ignorantia quo ad res physicas et prophanas, res levis censetur, in articulis autem fidei extremum summumque damnum apportat: et iam non ignorantia sed perfidia covatur, Christum autem ex Maria virgine natum esse ad summa fidei capita pertinere nemo sanae religionis ambigit.“ – Das deutsche, völlig profanierte (sic!) Sprichwort hier würde lauten *Unwissenheit schützt vor Strafe nicht*. Damit zeigt sich cum grano salis die Differenz zwischen dem frühneuzeitliche Wirklichkeitsverständnis, das ohne Zweifel metaphysisch veranlagt war, und dem säkularisierten nachaufklärerischem, das selbstredend die Argumentationsbasis Vermiglis hinterfragen würde: Was, wenn sich das Mittleramt losgelöst von jedwelter theologiehistorischen Konsistenz behaupten liesse? Das ist zwar inkonsistent gedacht, doch werden die neuzeitlichen Anfragen dann genau diesen Traditionsverbund hinterfragen, erstmals mit der pietistischen Reform, die das persönliche Glaubenserleben über die theologiehistorische Konsistenz stellen wird, jedoch noch ohne diese vollends zu negieren.

¹⁴⁸⁶ LC 1583, S. 1129: „Sed nun in eo nun sumus, ut scripturae testimonia prodamus, quibus anabaptistae convincantur, illisque demonstretur Christi carnem ex matre fuisse acceptam, sed ut astruamus illos qui negant id, quod ad mediatorem vere consequitur ipsum mediatorem prorsus tollere, quamvis ore ac verbis illum restentur se credere ac fateri.“

¹⁴⁸⁷ Z.B. mit der Unmöglichkeit, ein Dreieck mit vier Ecken zu denken. – Vgl. LC 1583, S. 1130

gen herauszustreichen, zu betonen, dass ein Unterschied bestünde zwischen irgendwelchen richtigen oder falschen Vorstellungen ohne nennenswerte Konsequenzen und richtigen oder falschen Glaubensinhalten. Denn diese hätten sehr wohl ganz direkte Folgen für ihre jeweiligen Gläubigen.¹⁴⁸⁸ Allein schon aus dieser Verantwortungskonsequenz ergäbe sich die Forderung nach einer deutlichen Verurteilung dieser täuferischen Irrlehre.

Nach dieser theologisch wie wissenschaftstheoretisch anspruchsvollen Darlegung lässt Vermigli eine schrifttheologische Beweisführung folgen. Nicht nur die Kirchenväter, sondern vor allem Altes wie Neues Testament redeten deutlich von Christus als dem Sohn Davids, der als Messias zwingend in einer genetischen Sukzession zu stehen habe. Die *Lehre vom himmlischen Fleisch* liesse sich aber nur halten, unbeachtet ihrer soteriologischen Gefährlichkeit, wenn darum von *zwei Christussen* gesprochen würde, von einem, dessen himmlisches Fleisch vom Himmel käme und einem irdischen, die zusammen geglaubt werden müssten.¹⁴⁸⁹ Jenseits dieser Absurdität gibt es nach Vermigli auch nicht den Ausweg, gewisse Teile der Christologie oder der Soteriologie für Nebensächlichkeiten zu erklären. Weder handle es sich bei der Inkarnation und die sie lehrenden Traditionen um *ἀδιαφορίας* noch um *circumstantiae*,¹⁴⁹⁰ sondern um einen entscheidenden Teil der Zweinaturenlehre. Es gehe zwar *nur* um die menschliche Natur, nach der Christus seiner *οὐσία* wie seiner *substantia* gemäss Fleisch Mariens war. Insofern sage dies nichts aus über die Art noch die Beschaffenheit von

¹⁴⁸⁸ LC 1583, S. 1130: „Nam res quae sciuntur et creduntur a credentibus et scientibus nihil omnino patiuntur. Alia vero sunt opera, quae suam circa quam versantur materiam deformant et convertunt, interdum in melius, nonnunquam vero in deterius. Ita Christus verus a Iudaeis licet errantibus flagellatur et vulneratur et occisus. Sed in priori actionum genere, si error contingat, res ipsae non comprehenduntur, sed alia quaedam longe ab iis diversa.“

¹⁴⁸⁹ LC 1583, S. 1130: „Nos scimus iuxta te, o Hadriae, Christum in carne venisse, atque illam ex virgine sumpsisse, duo esse, ac ita duo, ut possit unum credi absque altero, ut hodie cernimus Anabaptistis usu venire.“

¹⁴⁹⁰ LC 1583, S. 1131

Christus.¹⁴⁹¹ Doch das Zusammenwirken der beiden Naturen in Christo mit göttlichem Willen und Entschluss sei entscheidend für die Rettung in und durch Christus. Die Gefährlichkeit liegt nach Martyr darin, einzelne Teile der Christologie herauszubrechen oder für weniger wichtig zu erachten, weil deren gesamte Teile ineinander greifen. So führe die vordergründige Vereinfachung der täuferischen Lehre vom himmlischen Fleisch letztlich zum Herausfallen von Christi irdischem Leiden, seinem Tod, seinem Begrabensein, der Auferstehung und der Auffahrt in den Himmel, denn diese wären nur *circumstantiae*.¹⁴⁹² Er wehrt sich hier vehement gegen eine spiritualisierende Simplifizierung mit für ihn, resp. die getäuschten Gläubigen, heilsverwirkenden Folgen.

Nach dieser theologischen Grundkritik wendet Vermigli seine Argumentation wieder und greift nochmals die fehlende Konsequenz in van Haemstedes Schrift sowie dessen fehlenden Mut zu klarer Verurteilung an. Man könne nicht von einem *himmlischen Fleisch* sprechen und gleichzeitig dessen soteriologische Notwendigkeit behaupten.¹⁴⁹³ Das meint die logische Inkonsistenz. Seelsorgerlich viel schlimmer sei aber die fehlende klare Verurteilung. Ihr widmet er sich im letzten Drittel seines Briefes und sucht formell van Haemstede, indirekt aber natürlich die *strangers church* davon zu überzeugen, dass falsche Lehren um der Seeligkeit der ihnen anvertrauten Gläubigen willen klar zu verurteilen seien. Das gälte auch dann, wenn durchaus von der Vergebung der Sünden gesprochen werden solle, könne doch nicht ein Teil der Botschaft Christi einfach auf Kosten der andern herausgebrochen und verabsolutiert wer-

¹⁴⁹¹ LC 1583, S. 1131: „At caro de virgine sumpta, neque ad modum neque ad qualitatem Christi pertinet, sed eius es tut diximus quo ad humanitatem substantia.“

¹⁴⁹² LC 1583, S. 1131: „Deinde si etiam daremus id ad circumstantias pertinere, inde non colligi, rem illam non esse creditu necessariam, quandoquidem pati, mori, sepeliri, surgere, in coelis regnare, cum sint Christi actiones, eius porro circumstantiis annumerantur, quas quicumque fideliter non credit et confitetur, a spe salutis nisi resipiscat prorsus excidit.“

¹⁴⁹³ LC 1583, S. 1131

den.¹⁴⁹⁴ Hier zeigt sich der letzte und entscheidende ekklesiologische Differenzpunkt zu den Täufern, resp. zu van Haemstedes allzu laschem Urteil ihnen gegenüber: Sie treiben ein *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, ein Lehren heterodoxer Meinungen, indem sie willkürlich Teile der christlichen Botschaft ändern und der Tradition gegenüber unbegründet vorziehen.¹⁴⁹⁵ Diesem Missbrauch müsse unbedingt Einhalt geboten werden und nach dem Vorbild der alten Kirche dürfe sich niemand scheuen, solche Lehren auch zu verurteilen.

Martyr schliesst jedoch seinen Brief nicht einfach appellhaft, sondern lässt didaktisch geschickt und ekklesiologisch m.E. weitsichtig eine doppelte Schlussbemerkung folgen: Die erste besagt, dass die evangelische Wahrheit durch der Apostel Licht selbst erleuchtet, hell und einfach sei. Ihr, der ganzen Wahrheit der Schrift, gelte es zu folgen. Das erstaunt, denn Martyr kam nicht umhin, dem verkürzenden Blick van Haemstedes recht eigentlich vorzuwerfen, dass es die komplexe Gesamtheit christlicher Theologie zu begreifen gälte und nicht einige Bruchstücke derselben, denn solche seien nichts weiter als Hirnspinste:

„Veritas ipsa, potissimum Evangelica, plana est, et Apostolica luce ac simplicitate, docetur et illustratur. Adhaec iam es superius allata sunt, quibus liquido manifesteque detegitur quicquid in illis ratiunculis est fallaciae.“¹⁴⁹⁶

Und noch einen zweiten gutgemeinten Rat gibt er den Gemeinden mit, nämlich dankbar dafür zu sein, dass sie als zwei Gemeinden von Flamen und Franzosen bestehen dürften und als solche letztlich doch Abbild der Gemeinschaft aller Gläubigen seien. Das bedeutet nichts anderes, als dass Vermigli in klarer Optik der *strangers church* ihres hohes, letztlich ekklesiologisch mit nichts

¹⁴⁹⁴ LC 1583, S. 1132: „Satis generatim a Paulo dictum est, Qui secus Evangelizaverit atque nos, anathema esto, quod non ita censemus in angustias detrudendum, ut Hadrianus arbitratur, quasi oporteat illud tantum intelligere de illo capite, quo praedicatur: Peccata nobis per Christum gratis condonari.“

¹⁴⁹⁵ LC 1583, S. 1133: „Quocirca non est ferendum ut illud Apostoli dictum ad unum duntaxat articulum contrahatur.“

¹⁴⁹⁶ LC 1583, S. 1133

zu vergleichendes Gut vor Augen hält, das offenkundig längst nicht selbstverständlich war und das nicht mit leichtfertigen und *geistig leichtgewichtigen* Spekulationen, Schriften und Personen aufs Spiel gesetzt werden durfte. Hier zeigt sich m.E. an Vermigli eine ohne zu übertreiben *episkopale* Weitsichtigkeit, die grosse Theologen auszeichnet:¹⁴⁹⁷

„Quare vestrarum partium erit, ut salva et incolumi veritate quamprimum in gratiam redeatis, id apud vos sedulo cogitantes, Beneficium summum esse, ut isthic Ecclesiam cum Gallicam tum Flandricam habeatis.“¹⁴⁹⁸

3.4.1.3 Vermigli's Schreiben an die Frankfurter Fremden-gemeinde

Etwas differenzierter verhält es sich mit dem Schreiben Vermigli's an die verbliebene Fremden-gemeinde in Frankfurt. Schmidt datiert den Lehrbrief auf 1561.¹⁴⁹⁹ Ich würde den Brief in die Zeit zwischen das Erscheinen von Brenz' *De personali unione* im Frühjahr 1561 und den Sommer des gleichen Jahres legen, da die Argumentation sehr auf die innerprotestantischen Differenzen in der Abendmahlsfrage Bezug nimmt. Nach Vermigli's Rückkehr von Poissy lag der zeittypische Fokus auf dem ausbrechenden Religionskrieg in Frankreich, was Anpassungsdruck wie definitive Emigration der französischen, resp. Rückkehr der englischen Reformierten gefördert haben dürfte.

Je nach Betrachtungsweise erscheint das Schreiben Martyrs in ähnlicher Weitsicht wie der Brief an die *strangers church* in London oder aber konfessionell stark verengt. Man kann darin eine typische reformierte Weite erkennen, muss sich aber bewusst sein, dass man dabei selbst möglicherweise einer nach-aufklärerischen Täuschung unterliegt. Zentral an Vermigli's Antwort scheint mir theologisch wie im oben erwähnten Brief die *soteriologische Dimension* zu

¹⁴⁹⁷ JOHN PATRICK DONNELLY, *Christological Currents in Vermigli's Thought*. In: FRANK JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*. Leiden 2004, S. 180-186 (=Studies in the History of Christian Traditions, Vol. 115)

¹⁴⁹⁸ LC 1583, S. 1133

¹⁴⁹⁹ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 285

sein. Er argumentiert stark aus der Differenz der reformierten wie der lutherischen Christologie im Abendmahl und folgert im Prinzip aus differenten christologischen Ansätzen auf eine ebenso differente Ekklesiologie.

Die historische Problemanzeige muss sich auf die Taufpraxis richten. Den Reformierten wurde offenbar in Frankfurt untersagt, eigene Gottesdienste abzuhalten. Am Bedürfnis der Taufe zeichnet sich nun die Frage ab, wie mit den Kindern reformierter Eltern im Exil zu verfahren sei. Ob sie eine lutherische oder gar altgläubige Taufe empfangen sollen und wenn, ob diese später dann reformierterseits nochmals getauft werden müssten. Vermigli's Position lässt sich in der Kürze anhand der Marginalien ziemlich genau ablesen: Die Taufe soll nicht vollzogen werden, wenn sie nicht im richtigen Glauben vollzogen werden kann.¹⁵⁰⁰ Ebenso wird die Taufe nicht wiederholt (*non repetendus*). Die Folgerung ist, wie bereits oben erwähnt, insofern exklusiv, als dass Vermigli den Eltern eher rät auf die Taufe zu verzichten, als die Kinder in oder unter *falschem* Glauben taufen zu lassen, denn das Heil der Kinder hängt nicht am vollzogenen Ritus, sondern an der beschlossenen Erwählung, die nicht durch äusserliche Dinge oder auch die Sakramente tangiert werden kann:

„Profecto infantes vestri de salute non periclitantur si absque baptismo intereant, quia nec gratia Christi nec praedestinationis effecta externis rebus et sacramentis sunt alliganda.“¹⁵⁰¹

Drei mögliche theologische Beweggründe scheinen Martyrs Rat zu untermauern. Einmal versteht er Kirche konsequent als die Gemeinschaft der durch den gemeinsamen Glauben geeinten Menschen. Insofern spricht er den lutherischen Gemeinden überhaupt nicht ihr Kirchesein ab, merkt aber doch klar an, dass, wo verschiedener Glauben vorhanden ist, eo ipso auch verschiedene Kirchen existieren.¹⁵⁰² Die Taufe erfolgt sodann als *obsignatio*, als Besiege-

¹⁵⁰⁰ LC 1583, S. 1098: „Baptismus non nisi ab orthodoxis suscipiendus.“

¹⁵⁰¹ LC 1583, S. 1099

¹⁵⁰² LC 1583, S. 1098: Dicimus id ab eis citra vitium non posse fieri, non quod illorum Ecclesias prorsus Ecclesias esse negemus, neque quod vitio crudelitatis, quo ministri

lung des Glaubens und bei den Kindern hinsichtlich ihres späteren Glaubens als Verpflichtung derer, die das Kind zur Taufe bringen.¹⁵⁰³ Weil Martyr hierbei in der Tat die pädagogische Verpflichtung der Eltern betont, leuchtet es ein, dass er nicht einer Verpflichtung auf eine Glaubenshaltung das Wort reden kann, die er und die in Frage kommenden Eltern nicht unterschreiben können. Ähnlich wie im vorhergehenden Fall würde es sich um eine logische, aber eben auch um eine theologische Inkonsistenz handeln, gewissermaßen um ein *sacrilegium intellectus et fidei*, die Taufe auf einen Glauben zu vollziehen, der nicht derselbe ist. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass Martyr mitten in der Auseinandersetzung mit Johannes Brenz stand und mit einem gewissen Recht sich fragen konnte, ob eine gemeinsame reformatorische Basis mit den lutherischen Kirchen noch gegeben sei.¹⁵⁰⁴ Insofern zeugt seine deutliche Skepsis gegenüber den lutherischen wie katholischen Taufriten nicht von einem konfessionellem Absolutismus, sondern von einer tatsächlichen pädagogischen Weitsicht und einer seelsorgerlichen Kompetenz hinsichtlich der verwirrten Eltern. Wir wissen nicht, ob sich Martyr bewusst war, dass sich mit seiner Betonung der pädagogischen Verpflichtung der Eltern und dem auch von Calvin unterstrichenen Charakter der Versiegelung des Glaubens durch die Taufe eine tiefe Differenz

earum in nos laborant, baptismum ipsum infici arbitremur, sed aliis de causis, iisque ut videtur iustissimis, ita sentimus.“

¹⁵⁰³ LC 1583, S. 1098: „Primum Baptismum affirmamus obsignationem quandam esse fidei eius qui tingitur, aut si per aetatem is adhuc fide non est imbutus, eam intelligimus obsignari quam offerentes baptizandum profitentur.“

¹⁵⁰⁴ LC 1583, S. 1098: „At fortasse putatis controversiam Eucharisticam leve quoddam esse dissidium, quod non ita se habet, cum in ea de praecipuis religioni capiti sit certamen. Deinde si res parui momenti est, cur tam acriter ob eam contendimus? Cur minutam differentiam non dissimulamus? Sin vero est, ut esse docemus gravissimi ponderis, cur a specie taciti consensus non cavemus cum iis Ecclesiis quas male sentire certo scimus? Cur Lutheranos ministros potius non imitatur, qui suos liberos nostris ministris tingendos minime committerent? Porro si tradendis filiis vestris ut baptizarentur, illis ministris contestaremini vos ea fide circa Eucharistiam illos velle tingi, quam retinetis et profitemini, eos procul dubio non baptizarent.“

zu Luther ergab. Dieser stellt immer wieder als Kernargument für die Kindertaufe nicht eine pädagogische oder religiöse Verpflichtung heraus, sondern den an und für sich suffizienten Glauben auch und gerade der Kinder.¹⁵⁰⁵ Luthers Fragestellung war insofern eine andere, als dass er sich trotz der starken Abwehr jedwelcher Fantasien *ex opere operato* hinsichtlich des Sakraments doch stark auf

¹⁵⁰⁵ Vgl. dazu LUTHER in: *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren*, 1528, WA 26, 166, 16–21: „Aber frume, vernunfftige Christen begeren solchs nicht, Die zenckissche, halstarrige Rotten thuns, auff das sie klug gesehen werden. Widderumb werden sie auch keinen buchstaben bringen, der da sage: Yhr solt alte leute teuffen und kein kind. Doch das kinder teuffen recht sey, und sie auch glewben, bereden wir uns aus vielen starcken ursachen.“ Eine dieser Belegstellen sieht Luther in Johannes dem Täufer selbst. Er schreibt etwa vor der eben zitierten Stelle gegen die Wiedertäufer, WA 26, 156, 18–40: „Ja, sprichstu, mit Johannes war es ein besonders, Aber damit ist nicht beweiset, das alle getauffte kinder gleuben koennen. Antwort: Harre doch, las dir der weile, Jch bin noch nicht da, das ich der kinder glawben beweise, Sondern da, das ich beweise, wie dein widderteuffens grund falsch und ungewis sey, als das der nicht kan beweisen, das kein glaube ynn kindern sein muge, Denn weil ynn Johanne glawben ist on sprache und vernunfft, so bestehet dein grund nicht, da du sagest, Kinder muegen nicht glewben. Es ist ia nicht widder die schrift, das ein kind glewbe, wie S. Johannes Exempel zeigt. Wenn es nu nicht widder die schrift ist, das kinder glewben, sondern der schrift gemes, So mus dein grund widder die schrift sein, das kinder nicht glewben mugen, das wolt ich auffs erst. Wer hat dich denn nu gewis gemacht, das die getaufften kinder nicht glewben, so ich hie mit beweise, das sie mugen gleuben? Bistu aber ungewis, warumb bistu denn so kuene und machst die erste tauffe zu nicht, da du nicht weist noch wissen kanst, das sie nichts sey? Wie? wenn alle kinder bey der tauffe nicht allein glewben kundten, sondern auch so wol glewbten als Johannes ynn mutter leibe? Denn wir koennen ia nicht leucken, das eben der selbige Christus bey der tauffe und yn der tauffe ist, Ja, er ist der teuffer selbs, der dort ynn mutter leibe zu Johanne kam, So redet er auch eben so wol bey der tauffe durch des priesters mund, als er dort durch seiner mutter mund redet. Weil er denn da ist gegenwertig, redet und teufft selbs, warum solt nicht auch der glawbe und geist durch sein reden und teuffen so wol ynn das kind komen, als er dort ynn Johannem kam?“ – Vgl. TRE 32, S. 703f. – REINHARD BRANDT, *Ob die jungen Kinder ohne eigenen Glauben getauft werden: eine Predigt Luthers gegen eine falsche Begründung, aber für die Kindertaufe*. In: Luther, 76 (2005), S. 60–65

den sakramentalen *Akt* selbst konzentrierte, um nicht zu sagen substanzontologische Ideen mitverfolgte. Darum verschiebt sich bei Luther notwendigerweise die Bedeutungsebene auf die Frage des Glaubens in und mit dem vollzogenen Ritual, wohingegen bei Martyr der soteriologische Akt bereits beschlossen und in Gott fixiert ist. Dies bildet sodann den dritten Beweggrund für dessen Argumentation. Weil sakramentstheologisch die Taufe nachvollziehendes Ritual ist, nicht Glauben schafft sondern vorhandenen besiegelt und bekräftigt, ist sie hinsichtlich der ewigen Erwählung zweitrangig. Darum ist das Unterlassen der lutherischen Taufe keine böse Tat, sondern lediglich Konsequenz eines andern Glaubens.¹⁵⁰⁶

In einer letzten zusammenfassenden Durchsicht stellt er sodann grundsätzlich fest, dass sich bezüglich einer sakramentalen Handlung die Frage auf drei Punkte reduzieren liesse: Ist die Handlung zur Erlangung des Heils nötig, indifferent oder gar verboten?¹⁵⁰⁷ Hinsichtlich der Taufe gilt es zu sagen, dass sie zum Heil nicht notwendig ist, denn sie ist als Handlung nicht mit der *gratia Dei* verbunden. Im Gegenzug ist sie, der groben Glaubensdifferenz zufolge, von Gott eher verboten, also ist es angezeigt, diese gewiss nicht unter falschen Voraussetzungen zu üben. Schliesslich ist es theologisch klar, dass sie, wenn es sich um ein Adiaphoron handelt, nicht zu befolgen ist.¹⁵⁰⁸

Die eingangs dieses kurzen Abschnitts gestellte Frage bleibt bestehen: Argumentiert Vermigli in ähnlicher theologischer Weitsichtigkeit ohne sein intellektuelles Urteil in irgend einer Form zu restringieren wie im Brief an die Frem dengemeinde in London, oder übt er sich hier in einem innerprotestantischen Konfessionalismus? In gewisser Weise sind beide historischen Urteile zu-

¹⁵⁰⁶ LC 1583, S. 1099: „Nec parentibus fraus erit Baptismi Lutherani praetermissio, cum ex contemptione sacramenti non accidat, sed tantum ut conscientiae et fidei consulatur.“

¹⁵⁰⁷ LC 1583, S. 1099: „Nam ea res vel est interdicta, vel ad salutem necessaria, vel neutra.“

¹⁵⁰⁸ LC 1583, S. 1099: „Ad salutem necessaria non est, cum sacramentis gratia Dei non sit astricta. Si vero id fieri, ut ipsi opinamur, a Deo prohibitum est, eo magis abstinere debetis. Denique si res est *ἀδιάφορα* ut videmini statuere, si vobis etiam hoc daremus, illam cum scandalo infirmorum usurpare non liceret.“

treffend. Aus der Sicht des klar argumentierenden Theologen mit der nötigen akademischen Bildung ist sein Urteil klar und nachvollziehbar. Man muss Vermigli hier keine aktuellen, kontroverstheologischen Beweggründe unterstellen, um seine Entschlussrichtung zu verstehen. Insofern scheinen mir die beiden Briefe in der Tat vergleichbar und je für sich die Fragen und religiösen Nöte der jeweiligen Adressaten ernst nehmend. In der Tat ist allerdings zu fragen, ob denn die religiöse Praxis für die schrumpfende Fremden-gemeinde in Frankfurt so durchführbar war und sich die *religion vécue*, um Begriffe von Peter Dinzelbachers aufzunehmen, so an die *religion prescrite* anschliessen liess.¹⁵⁰⁹ Diese Frage kann ich hier allerdings nicht beantworten.

3.4.2 Die Korrespondenz zugunsten der mittel- und osteuropäischen Reformation

3.4.2.1 Martyrs Brief an die polnischen Edelleute vom 14.2.1556

Martyrs intellektuelles Engagement für die reformierte Lehre in Mittel- und Osteuropa ist stark mit seine Beziehungen zu seinem gleichaltrigen Freund Johannes a Lasco (1499-1560)¹⁵¹⁰ und Jan Utenhove (1520-1565)¹⁵¹¹ verbunden. Beide folgten 1556 verschiedenen Rufen nach Polen, und Martyrs Schriften wurden dadurch unter den Neugläubigen verbreitet. Schmidt¹⁵¹² wies schon darauf hin, wie es Daniel Gerdesius (1698-1765) durch die in seinem *Scrinium*

¹⁵⁰⁹ PETER DINZELBACHER, ‚Volksreligion‘, ‚gelebte Religion‘, ‚verordnete Religion‘. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. 1997, S. 77-98 – DERS. (HG.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Band 2: Hoch- und Spätmittelalter. Paderborn 2000, S. 14f.

¹⁵¹⁰ TRE 20, S. 448-451 (Lit.)

¹⁵¹¹ BBKL 12, Sp. 990-993 – Vgl. ANDERSON, *Peter Martyr*, S. 225 – DERS., *Vista Tigurina: Peter Martyr and European Reform (1556-1562)*, S. 200-206

¹⁵¹² SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 229 – Vgl. grundsätzlich zum reformatorischen Kontakt zwischen Zürich und Polen: JANUSZ MAŁŁEK, *Die Zürcher Reformation und Polen*. In: SCHINDLER / STICKELBERGER, *Zürcher Reformation*, S. 405-413, 411

antiquarium (Groningen 1748-1763)¹⁵¹³ publizierten Briefe Martyrs tat, dass insbesondere dessen monumentale Schrift gegen Gardiner¹⁵¹⁴ verbreitet war. Zudem waren wiederholt polnische Studenten in Zürich auch in Martyrs Vorlesungen, und die polnische Kirchenleitung hat sowohl Martyr wie auch Bullinger wiederholt um Rat gefragt. Der Grund lag im mehrfachen Auftauchen heterodoxer Meinungen, was wiederum in den Fluchtbewegungen und dem Ausweichen ebendieser Gruppierungen in die polnischen, mittel-, und osteuropäischen Gebiete begründet lag.¹⁵¹⁵ Antitrinitarische wie später sozinianische Ansichten, zur Zeit von Vermigli's Schreiben aber v.a. die Ideen des Gegners von Andreas Osiander, Franciscus Stancarus, damals Professor der Theologie in Königsberg, führten zu einem ziemlichen Wust an verschiedensten, teils sich konträr widersprechenden, im allgemeinen aber die religionspolitische Stellung des Protestantismus in Polen schwächenden religiösen Ansichten.

¹⁵¹³ DANIEL GERDESIUS, *Scrinium antiquarium*. Groningen 1748-1763, Bd. 4, S. 674f., ZBZ 17.218. Es handelt sich dabei um den Brief vom 7. Januar 1558 an Johannes Utenhoven, dem Martyr seit seinem ersten Strassburger Aufenthalt verbundnen war und welcher eine erste Flüchtlingsgemeinde in London zur Zeit Edwards VI. errichtete (vgl. BBKL 12, Sp. 990-993; OER 4, S. 206; RGG⁴ 8, Sp. 860): „De Anglia scripsi ad Dominum à Lasco, quomodo red habeat. Scio, ambo gaudebitis, et gratulabimini Christo eiusmodi accessiones: nam illi regno uterque vestrum egregie favet. Misi quoque ad vos partem libri mei, qui iam imprimitur, quo confutavi Gardineri olim Vinthoniensis Episcopi fallacias, captiones et sophismata de re Eucharistica. Tibi fortasse magis quam Dno. à Lasco vacabit legere; quare te rogatum velim, ut quo major fructus ad Ecclesiam redeat, agas cum vestris Bibliopolis, ut in proximo Francofurdiensi mercatu sibi exemplaria, quot videbitur, parent, quae per istud regnum distrahant. Caeterum huius Reginae Angliae dedicare statui. Nos continuatis precibus Deum oramus, ut regna ista Poloniae atque Angliae Christo Filio suo vendicet.“ – Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 228

¹⁵¹⁴ *Defensio Doctrinae veteris et Apostolicae de sacrosanctae Eucharistiae Sacramento [...]*, Zürich 1559 – Vgl. BibPMV, S. 34 (32-35) verzeichnet immerhin noch die Bibliotheken von Leszno (Lissa) und Wrocław (Breslau), allerdings zu Grosspolen gehörig, als Besitzerinnen eines Exemplars. Die dreimalige Teilung, die Gegenreformation sowie Kriegswirren haben die reformierten Buchbestände nahezu völlig zerstört.

¹⁵¹⁵ RGG⁴ 6, Sp. 1444-1448, art. *Polen* – RGG⁴ 1, Sp. 1406, art. *Biandrata*

Der irrlichternde Hebraist und Mediziner Franciscus Stancarus (ca. 1501-1574)¹⁵¹⁶ erscheint neben anderen mit besonderer Intensität. Er wandte sich, wohl persönlich ohnehin mit schwierigem Charakter versehen, gegen seinen kurzzeitigen Königsberger Kollegen Andreas Osiander (1498-1552), der ebenfalls mit einer kontroversen Lehre an die Öffentlichkeit trat. Der in der Folge sich entzündende, lange andauernde sog. „Osiandrische Streit“ über die Frage nach dem Stellenwert der Einwohnung der göttlichen Natur in Christo hinsichtlich Christi Mittleramt bildete für Stancarus den Anlass zur Ausarbeitung einer nicht minder kontroversen Gegenposition. Stancarus vertrat insofern eine konträre Auffassung, als dass Christus ausschliesslich seiner menschlichen Natur nach Mittler sein könne. Er wandte sich allerdings auch gegen die diversen antitrinitarischen Formen einer Unterordnung Christi unter Gott, resp. gegen die spekulativ-schwärmerischen Thesen Schwenkfelds und dessen Lehre vom himmlischen Fleisch. Gleichzeitig sahen sich die Protestanten im polnischen Gebiet zunehmender Repression durch die Altgläubigen ausgesetzt, so dass verständlich wird, dass Martyr in seinem noch in Strassburg formulierten Schreiben sowohl inner- wie ausserprotestantische Gefahren bekämpft, sich aber bezeichnenderweise hinsichtlich der Lehre gegen *innerreformierte* Heterodoxien wendet.¹⁵¹⁷

Vermigli unterstreicht zuerst die Notwendigkeit, dass sowohl der Glaube grundsätzlich wie auch die Handhabung der Sakramente schriftbezogen sein müssen und sich nicht durch menschliche Einbildung haben leiten zu lassen.¹⁵¹⁸ Ohnehin schien eine der grössten Fehlerquellen zu sein, dass häretische

¹⁵¹⁶ RGG⁴ 7, Sp. 1679f. – TRE 32, S. 110-113 (mit Lit. aber leider praktisch ohne theologiehistorische Information)

¹⁵¹⁷ LC 1583, S. 1110 verzeichnet (marginalisiert und *plene*) die Irrlehren der *Antichristi tyrannis*, der *Ubiquitarii*, *Anabaptistae* et *Haeretici*

¹⁵¹⁸ LC 1583, S. 1110: „Cum vero dico fidem, non eam intelligo, quam homines argutia sua, cogitationum sigmento et humanae prudentiae iudicio fabricarunt: sed illam dico, quae ut Paulus docet, est ex auditu, auditu autem non quovis, sed unius verbi Dei, utiam illud

Gruppierungen ihren eigenen Glauben fabrizieren, statt auf die Zeugnisse der Schrift wie der Väter hören würden.¹⁵¹⁹ Noch bevor Vermigli sodann auf die christologischen wie soteriologischen Fragen überhaupt eingeht, insistiert er auf der Notwendigkeit der ernsthaften und gereinigten, weil wohlunterschiedenen Praxis von Gottesdienst und Abendmahl.¹⁵²⁰

Zwei unterschiedliche Stossrichtungen kennzeichnen den weiteren Brief: Einmal ein dogmatisches Exposé, das gewissermassen als Zusammenfassung von Vermigli christologischen Ansichten verstanden werden kann, dem dann eine in vier Teilen nachfolgende, konkretere Erklärung hinzugestellt wird. Dazwischen, als zweite Stossrichtung, ein klarer Appell für Kirchenzucht und Organi-

gratia Dei comprehensum in divinis literis habemus, quod idcirco adieci, quia passim ovii sunt, quos ipsum diluere atque adulterare non pudet.“

¹⁵¹⁹ LC 1583, S. 1110: „Ita haeretici et omnes qui a sincera pietate deviant, suum numen quod fabricant, a Deo creatore coeli et terrae plerumque auspicantur, et Christum a filio Dei et nostro redemptore, verum postea in portenta et prodigia suarum deformium cogitationum desinunt, neque verum Deum, verumque Christum, sed sua ipsorum spectra, sumulachra et phantasmata colunt. [...] Unius sanctae scripturae sit haec praerogativa, ut nostrae fidei dominetur, illa ceu regula certissima, quid sit nobis credendum praescribat, nulli praeterea creaturae, nisi quantum cum ea facit credatur.“

¹⁵²⁰ Gegen die Arianer (womit er wohl die ungebührliche Trennung von göttlicher und menschlicher Natur meint und dahinter Osianders Überbetonung des Göttlichen und die Degradierung der menschlichen Natur sieht und damit auch die Antitrinitarier subsummiert, welche Gottheit und Menschheit trennen) und gegen die weiteren Häresien (wie Altgläubige und auch Stancarus) plädiert Martyr für die *korrigierende* Trennung in LC 1583, S. 1111: „Itaque satagite fratres, domum Dei ab Antichristis contaminatam et prope funditus eversam instaurate, atque aedificando id quaeso diligenter curate, ut pravas falsasque opiniones radicitus extirpetis, quod ideo moeo, quod nonnullos interdum viderim, qui mala folia, flores, fructusque superstitionum solum abraserint, radicitus tamen pepercerunt, quae postea maximo cum damno vineae Domini repullularunt, averruncentur, sub ipsis initiis mala semina et putres radices, nam si e principio negligantur (scio quide loquor) postea multo difficilius tolluntur, idque providendum est ut in Sacramentis, et praecipue in Eucharistia, quam syncerissime fiat, ibi sunt, ibi, mihi credite idololatriae pestifera semina, quae porro nisi sublata fuerint, nunquam Ecclesia Christi puro synceroque cultu erit ornata.“

sation des Kirchenwesens. Dieser umfasst nicht nur die Kirchengzucht als solche, sondern auch den Aufweis, dass jede funktionierende Kirche auch ihre Ausbildungsstätte für die in den heiligen Schriften ausgebildeten Pfarrer braucht, sowie konzise Bemerkungen zu Aufgabe und Rolle der christlichen Obrigkeit.

Bevor Martyr sodann in den erwähnten vier Punkten die Häresien widerlegen will, definiert er das reformierte Verständnis des Abendmahles, in erster Linie hinsichtlich des Genusses durch die Gläubigen. Vermigli unterstreicht auch hierbei, dass es um die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem geht. Gerade diese Form der Unterscheidung erlaubt es, von zweierlei Genuss zu sprechen. Die Gläubigen essen, wie wir bereits wissen, das Zeichen mit dem Mund ihres Körpers (*ore corporis*), als Gläubige aber geniessen sie das Bezeichnete auch mit dem Mund der Seele (*ore animi*), um kraft der Wirkung des Heiligen Geistes, gemäss dem Wort wie durch die äusserlichen Zeichen, in den Himmel geführt zu werden und dort Christi Heilstat zu geniessen.¹⁵²¹ Es leuchtet ein, dass er diesem ebenso kurzen wie prägnanten Durchgang durch sein Sakramentsverständnis eine ebenso kurze Bemerkung über die örtliche Anwesenheit Christi im Himmel *seiner menschlichen Natur nach* wie seiner unendlichen Anwesenheit der göttlichen Natur nach, hinzustellen und zumindest die darum logische Unmöglichkeit der *manducatio impiorum* erwähnt.¹⁵²²

¹⁵²¹ LC 1583, S. 1111: „Ut enim Sacramentum signo, et re significata constat: ita qui Sacramentum percipit ore corporis, ac ore animi est praeditus, utque credentes ore corporis panem et vinum et edunt ac bibunt, it aeorum animus beneficio Spiritus sancti, verbis Dei et symbolis externis exuscitatus, in coelum subvenitur, ad Christum usque pertingit ore fidei, carnem eius et sanguinem, ut pro nostra redemptione in cruce tradita sunt, apprehendit et percipit, iis ut salutifero et vivifico cibo pascitur, Christumque totum cum omnibus eius fructibus, meritis et donis, vere habet, et possidet, neque utilitas cibi huius in animo duntaxat concluditur, sed ad corpus etiam ex ipso spiritu redundat, illudque capax beatæ immortalitatis reddit, et idoneum instrumentum Spiritus sancti ad recte pieque operandum efficit.“

¹⁵²² LC 1583, S. 1111: „Non autem corpori Christi convenit, ut sit eodem tempore in coelis atque in terra, imo in finitis locis, minusque ut in pane illo sacramentali claudatur, ut dentibus frangatur et manducetur, ut ab impiis qui prorsus fide carcant, percipiatur.“

Hat dieser kurze Abriss seines Abendmahlsverständnisses an und für sich schon einen eleganten Charakter, so ist der Briefschluss oder eher Schluss seines Gutachtens in vier Punkten didaktisch klug aufgebaut. Der erste Artikel wendet sich gegen die Osiandrische Position, die göttliche Natur sei für das Heil in Christo ausschlaggebend gewesen, resp. Christus habe seiner göttlichen Natur nach gelitten. Gleichweise sei Christus nicht teilbar noch seien seine Naturen mischbar (*confusae aut permixtae*).¹⁵²³ Gleichweise könne nicht davon gesprochen werden, dass er in der göttlichen Natur gelitten habe, sondern die göttliche Natur (oder die Gottheit) habe gemäss der menschlichen Natur gelitten (*secundum carnem*), denn jedwelche Umdrehung dieses Verhältnisses wäre nicht nur gegen die Schrift, sondern zutiefst häretisch. Im zweiten Punkt unterstreicht Vermigli Christi Mittlertätigkeit hinsichtlich beider Naturen, oder die Notwendigkeit nicht nur beider Naturen sondern eben des göttlichen Suppositums. Wäre die *göttliche* Natur unwichtig, so hätte jeder Mensch das Erlösungswerk übernehmen können; wäre die *menschliche* Natur unwichtig, so hätte Gott längst die Erlösung durch einen der Mittler des alten Bundes geschehen lassen können.¹⁵²⁴ Allein, weil Gott will, dass sein Sohn der einzige Mittler zwischen Gott und Mensch sein kann, braucht es konsequenterweise die beiden Naturen im einen Christus. Dies führt zum dritten Artikel, der den Menschensohn bekennt. Der Menschensohn ist der Sohn Gottes, Vermigli wehrt sich klar gegen jeden Dokerismus oder jede Form einer göttlichen Chi-märe, die zwar nach Menschensohn aussieht, doch göttlicher Essenz bedarf oder umgekehrt. Es ist das Wort Gottes, das den Menschensohn zum Sohn Gottes macht, also die Göttlichkeit Gottes, der den Menschensohn ganz Mensch sein lässt und dennoch göttlicher Natur gleichkommen lassen kann.¹⁵²⁵ Hier offen-

¹⁵²³ LC 1583, S. 1113, Nr. 1

¹⁵²⁴ LC 1583, S. 1113, Nr. 2

¹⁵²⁵ LC 1583, S. 1114, Nr. 3: „Videmusque id es natura hominis minime derivari, cum illa ex Dei substantia nullam materiam vel essentiam, ut ita dixerim, traxerit, at Verbum ipsum Dei quantum quantum est, ex Deo patre naturam et substantiam genitam habet. Qua

bart sich nicht nur Vermigli's theologisches geschichtliche Kompetenz, sondern auch eine Begabung zur kompakten und schulmässig vertretbaren Formulierung. Gleichzeitig wird klar, dass er mit der Doppelung, *nötige menschliche Natur wie göttliche* auch Stancar's undurchsichtiger Gegenposition zu Osiander's Inhalt bietet und versucht, die polnischen Reformierten mittels klarer und distinkter Formeln auf dem orthodoxen Mittelweg zu halten. Sieht man so die beiden mittleren Artikel eher gegen Stancar's gerichtet, so ist klar, dass der vierte Artikel wieder gegen Osiander's Seite zielt und dessen Begriff der *iustitia essentialis* kritisiert. *Essentialis* wäre die von Gott dem Menschen, resp. Gläubigen zugesprochene Gerechtigkeit kraft der göttlichen, eingegossenen Essenz (*iustitia infusa*). Hier wehrt sich aber Vermigli zu Recht und hebt die alleinige Rechtfertigung Gottes als *iustitia imputata per fidem* hervor.¹⁵²⁶

3.4.2.2 Martyr's Brief an die polnische Kirche vom 27.5.1560

Beinahe viereinhalb Jahre später richtet sich Martyr's zweiter Brief an die polnischen Reformierten explizit an den Superintendenten der reformierten Kirche der *polonia minor*, Felix Cruciger.¹⁵²⁷ Inzwischen war anfangs Jahr Johannes a Lasco verstorben und widmet ihm ein kleines Denkmal zu Beginn des

itaque Christus Deus est, naturalis Dei filius creditur et dicitur, qua vero est homo, filius hominis appellari debet.“

¹⁵²⁶ LC 1583, S. 1114, Nr. 4: „Praeterea si iusti ex fide sua vivunt, ut Habacuk est attestatus, et vita nostra est nostra iustitia, iam non essentialem habemus iustitiam, sed imputatam per fidem, ut apostolicae literae tradiderunt.“ – Vgl. dazu LUCA BASCHERA, *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zürich 2008, S. 157-175

¹⁵²⁷ Vgl. Zwa 1 (1904), S. 98 mit dem Bericht eines Philippus Bechius, der als Student in Wittenberg 1542 Cruciger als Dozenten über Johannes hörte. – Zur *polonia minor* vgl. RGG⁴ 6, Sp. 1444-1448

Schreibens.¹⁵²⁸ Anlass des Schreibens waren aber wieder die erwähnten heterodoxe Lehren antitrinitarischer Herkunft wie von Seiten Stancaros.¹⁵²⁹ Dieser hat sich explizit auf den Zürcher bezogen, so dass sowohl die polnischen Kirchenleiter wie wohl auch Bullinger und die Zürcher Martyr die Widerlegung desselben überlassen haben. Vermigli bietet den Polen an, dass er gerne solch möglichen Zitate weiter erklären würde, wenn sie ihm dargelegt würden, damit sie nicht zu falschen Vorurteilen oder unnötigen Aufwallungen in der Kirche führten.¹⁵³⁰

Vor allem aber wünschen die polnischen Adressaten Erklärungen zu Vermiglis Verständnis von Christus als Mediator, drehen sich doch die Fragen wiederum explizit um Stancaros Auffassung. Doch lehre dieser ja auch das Mittleramt gemäss der menschlichen Natur, was den Grad an theologischer Konfusion innerhalb der polnischen reformierten Kirche beschreiben mag.¹⁵³¹ Darum geht Vermigli im Durchgang des kurzen, nur knapp zehn Seiten im Oktavformat umfassenden Briefes *katechismusartig* vor: Christus ist eine Person (*una persona*), in der zwei Naturen subsistieren (*in qua duae naturae subsistunt*),

¹⁵²⁸ PETER MARTYR VERMIGLI, *Epistolae duae, ad ecclesias polonicas* [...]. Zürich 1561 (ZBZ 5. 249.6), S. 1-2: „Is [Deus] orandus est vobis sedulo, ut operarios fideles extrudat in messem suam, aliumque vobis Lascum, aut pro uno plures Lascos submittat, quos spiritu suo donet, puer quem confirmati, ecclesias Polonicas recta ad Christum perducant, et ab omnibus se clariis tueantur.“ – BibPMV, S. 140 – Vgl. PML 5, S. 178f.

¹⁵²⁹ Vgl. DONNELLY, *Christological Currents*, S. 186-196

¹⁵³⁰ *Epistolae duae*, S. 9: „Caterum si Stancarus ex nostris libris aliquid decerpit, quo nos ostendat a se stare, in eo tam se quam alios fallit. Sed quae loca ex nostris Commentariis arripiat, si nobis a fratribus demonstretur, ea facile poterimus explicare: ita ut veritati, non autem mendaciis aut perturbationibus ecclesiarum servire intelligant.“ – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 231f.

¹⁵³¹ *Epistolea duae*, S. 2: „Quantum vero Christum Iesum dominum nostrum univum ecclesiae suae apud patrem mediatorem attinet, de quo quid sentiamus, paulo copiosius explicemus, rogatis, ut ipsa Stancaro, docenti Chrsitum iuxte humanitamte duntaxat esse mediatorem, opponere possitis, haec a nobis habete.“

die weder alleine und separat für sich existieren, noch separat handeln.¹⁵³² Beide zusammen haben nur eine Hypostase oder Existenz (*hypostasis vel existentia*). Und obwohl sie so zusammen nur als eine Person angesehen werden dürfen, können die Eigenschaften der je einzelnen Natur nicht von der andern ausgesagt werden, gelten nur in Bezug auf die ganze Person oder Hypostase. Vermigli lehnt also klarerweise die volle Idiomenkommunikation ab und legt in lediglich vier Sätzen die Grundlagen seiner Christologie dar. Soteriologisch wird klar, dass die Inkarnation durch die Jungfrau Maria, der Lebens- und Leidensweg inklusive der Höllenfahrt der Seele, resp. die Grablegung nach der menschlichen Natur sowie die Himmelfahrt nach der gleichen die Grundvoraussetzungen bilden.¹⁵³³ Das sind die paraleipomenaartigen Vorbemerkungen. In der Folge legt Martyr Christi Mittleramt aus. Dabei nimmt er immer wieder Rückbezug auf das eben erwähnte Person-Hypostasen-Verhältnis und differenziert auch die *communicatio idiomatum* unter der Prämisse der *Person* neu aus. Die Frage lautet: Inwiefern ist denn Christus überhaupt Mittler? Insofern Christus zwischen Gott und dem Menschen vermittelt, kommen ihm als eigene Person Eigenschaften beider Naturen zu.¹⁵³⁴

Das Werk des Mittlers wird nun hinsichtlich der beiden Naturen unterschieden: das Werk der menschlichen Natur Christi (*primum opus mediatoris*) ist die menschliche Existenz Christi samt dessen Tod und Auferstehung; das Werk der göttlichen Natur ist die menschlichen Seele zu erleuchten, den Geist zu senden, des Menschen Herz zu ändern, lebendig und selig zu machen.¹⁵³⁵

¹⁵³² *Epistolae duae*, S. 2-3

¹⁵³³ *Epistolae duae*, S. 3

¹⁵³⁴ *Epistolae duae*, S. 3f.: „Dum ergo quaeritur, quomodo Christus inter nos et deum sit mediator. Dicimus, quatenus deus et quatenus homo: quia mediatoris personam pars est, utriusque naturae participem esse: ita ut duo extrema in eodem individuo, vel in eadem persona conveniant. Quocirca in opere sequestris, una natura ab altera non est divellenda.“

¹⁵³⁵ *Epistolae duae*, S. 4f.: „Primum fuit mediatoris, tempore constituti nasci, mori, sepeliri, surgere, ascendere in coelum pro nostra salute. Haec personae opera fuerunt, sed quatenus erat homo, ita ut nihilominus ratio naturae divinae non excludatur. [...] Oportet

Beides gehört zur Person Christi. Gleichermassen gehört zur Person Christi auch dessen Präexistenz, welche Vermigli darum extra herausstellt, weil er so gegen die einseitige Überbetonung der menschlichen Natur bei Stancarus Stellung beziehen kann. Didaktisch klug zieht er die Argumentationslinie von der Aussage über das Sitzen zur Rechten des Vaters¹⁵³⁶ hin zu Christi Präexistenz als Wort und zum rechtfertigenden Glauben an denselben.¹⁵³⁷ Insofern diese Aussagen eben der gesamten Person Christi zukommen, kann man richtigerweise davon sprechen, dass das Lamm Christi bereits vor Erschaffen der Welt gekreuzigt wurde.¹⁵³⁸

Gewiss hätte Martyr diesen Argumentationsverlauf nicht gewählt, hätte es gegen die Osiandrische Überbetonung der göttlichen Natur oder gar der Schwenkfeldschen Irrlehre des *himmlischen Fleisches* einzutreten geheissen. Jedoch gegenüber antitrinitarischen wie gegenüber den letztlich argumentativ in eine ähnliche Zielrichtung gehenden dividierenden Ideen Stancarus' lohnt es sich, eine *christo-personenzentrierte* Perspektive einzunehmen. Allerdings muss Martyr nun in der Folge doch nochmals sein Verständnis der umstrittenen Idiomenkommunikation präzisieren. Lehnt er die volle Idiomenkommunikation hinsichtlich der Naturen ab, so gilt es doch hinsichtlich der gesamten Person, christologisch hinsichtlich des göttlichen *Suppositums*, von einer Übereinstimmung der Eigenschaften zu sprechen.¹⁵³⁹

item mediatoris est, illustrare hominum animos, immittere sanctum spiritum, immutare corda, vivificare, beatos nos facere, et licet absit corpore, suam ecclesiam regere, adumare, liberare, tuerique.“

¹⁵³⁶ *Epistolae duae*, S. 5

¹⁵³⁷ *Epistolae duae*, S. 5: „[...] cuius obedientiae et sacrificii fide iustificamur, vivificamur et glorificamur. Ante incarnationem vero idem filius dei, homines illuminabat, docebat, et una cum eis versabatur, qui tamen opportuno tempore passurus erat et crucifigendus.“

¹⁵³⁸ *Epistolae duae*, S. 5f.: „Agnus immolatus ab origine mundi, quod fructus eius mortis etiam ad veteres patres dimanarit.“

¹⁵³⁹ *Epistolae duae*, S. 6: „Hinc etiam fit, ut communicationem idiomatum sive proprietatum utriusque naturae in Christo secundum testimonia divinarum literarum agnoscamus:

Die Idiomenkommunikation gilt also nicht in Bezug auf die Naturen, sondern in Bezug auf die gesamte Person. Und es ist entscheidend, diesen kleinen Punkt herauszustreichen, darum bringt Martyr auch gleich anschliessend die einzig richtig Verwendung dafür: Insofern nämlich die Idiomenkommunikation gilt, ist es richtig zu sagen, dass Gott gestorben und gekreuzigt worden ist, dass der Menschensohn im Himmel gewesen war und auf Erden weilte, ja vor Abraham war.¹⁵⁴⁰ Nur weil in dieser einen und einzigartigen Person die beiden Naturen vereint waren, sind solche Aussagen richtig, wobei die beiden Naturen selbst chalzedonensisch klar weiter getrennt bleiben und auch jede Aussage über die andere Natur sich nicht der Eigenschaften der andern Natur bedienen darf.¹⁵⁴¹

Diese katechismusähnliche Zusammenstellung hatte seinerzeit Carl Schmidt zur Aussage verleitet, dies hätte Vermigli vier Jahre früher ja auch schon den polnischen Edelleuten durch Francesco Lismanini geschrieben.¹⁵⁴² Dem gilt es zwar zuzustimmen, doch scheint Martyrs Ziel klar: Es lässt sich den falschen theologischen Vorstellungen eben nicht begegnen, ausser durch genaue und wenn nötig auch redundante Argumentation. Allein, den spekulativen Irritationen hat diese kurze Schreiben Vermigli wenig Wasser abgraben können und so erstaunt es nicht, dass Francisco Stancaro sich in seinen Ansichten durch den knappen Brief nicht hat widerlegen lassen. Das letzte Gutachten, das diesen kurzen Brief um das Vierfache an Länge übersteigt, versucht denn auch systematischer und theologischer zu argumentieren.

quia cum in una eademque hypostasi seu persona illae duae naturae conveniant, facile fit, ut quod de una dicitur, de altera quoque praedicetur.“

¹⁵⁴⁰ *Epistolae duae*, S. 6

¹⁵⁴¹ *Epistolae duae*, S. 6: „Constat autem veritas harum sententiarum: quia cum eae actiones personae sint, in qua duae naturae coniunguntur, proprietates earum, quae manent integrae, salvae, ac impermixtae, quod ad rem attinet, in sermone facile permutantur.“

¹⁵⁴² SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 232

3.4.2.3 Martyrs Brief an den polnischen Adel vom März 1561

Mit März 1561 datiert Vermigli dieses dritte Schreiben an die polnischen Reformierten. Inhaltlich ist es dreigeteilt, publiziert wurde es mit dem vorangehenden gemeinsam dann in Zürich.¹⁵⁴³ Im Unterschied zum Brief an Felix Cruciger stellt der dritte Brief heraus, dass er *plenius*, ausführlicher argumentieren wolle. Es spricht für Vermiglis irenische Grundhaltung, dass er Stancaro und weitere Gegner nicht mit Namen nennt, doch er benennt anfänglich klar seine Frustration, dass sein Schreiben missbräuchlich und absichtlich verdreht aufgenommen wurde.¹⁵⁴⁴ Dass die Zürcher, diesmal nicht aus lutherischem Mund, sich selbst Arianer und Eutychianer beschimpfen lassen müssen, dass man von ihnen spräche, als ob sie die Gottheit trennten und drei Götter lehren würden, oder aber nur einen, das übersteigt nun doch das erträgliche Mass an Konfessionspolemik.¹⁵⁴⁵ Es scheint, dass Vermigli doch an der grundsätzlichen Möglichkeit eines sinnvollen weiteren Kontaktes zweifelt. Denn zum einen werden nicht nur wirr und ziemlich überstürzt Meinungen wie altkirchliche Richtungen durcheinander geworfen, so dass ein humanistisch gebildeter Theologe sich mit Recht fragen kann, mit welcher Art von Gegenüber er es überhaupt zu tun hat. Dann werden Meinungen der Gegenseite offenbar in der Art eines Wendehalses von einem Moment auf den andern als eigene Meinung ausgegeben.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴³ *Epistola duae*, S. 11-53 – Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 232f. – PML 5, S. 198-220

¹⁵⁴⁴ *Epistola duae*, S. 11: „Id officii cum impulsu atque suasu charitatis nona fide praestitissemus, nun tandem intelligimus responsum nostrum a nonnullis male arrodi, et in malam partem, ne in pessimam dixerimus, accipi [...]“

¹⁵⁴⁵ *Epistolae duae*, S. 11f. – Zu den weiteren konfessionellen wie heterodoxen Wirren vor und nach dem Tod Johannes a Lascos vgl. SCHMIDT, *Auf Felsen gesät*, S. 86 (70-86)

¹⁵⁴⁶ *Epistolae duae*, S. 12: „Si haec intolerabilia dogmata ex nostris literis ii colligunt, ad quos eas dedimus, id satis mirari non possumus, cum illi, ut ex eorum confessione apparet, eadem quae nos profiteantur: nempe, simul etiam cum humana divinam naturam ad functionem mediatoris concurrere.“

Vermiglis weitere Auslegungen gruppieren sich sodann zuerst auf die Trinität,¹⁵⁴⁷ die Christologie und das Mittleramt,¹⁵⁴⁸ um sodann seine Meinung auf beinahe zwanzig Seiten mit Verweisen aus der Kirchenvätertradition zu untermauern.¹⁵⁴⁹ Wir mögen uns fragen, was für ein Ziel er dabei verfolgt. Entscheidend scheinen mir zwei solche zu sein: Einmal will Martyr seine eigene Meinung in der Art und Weise legitimieren, dass diese nicht mehr so ohne weiteres in ihr Gegenteil verkehrt werden kann. Es handelt sich also um das Ziel, die eigene orthodoxe Meinung klar und distinkt darzulegen. Dabei wird er den Eindruck nicht ganz los, es handle sich auch um eine Apologie der Zürcher. Das zweite Ziel scheint weit mehr noch als im vorangehenden kurzen Brief die klare und auch vermittelbare Darlegung reformierter Lehrgrundsätze zu sein, um dies so auch der reformierten Kirchengründung dienlich zu machen.¹⁵⁵⁰ Hatte sich a Lasco für eine geeinigte polnische Nationalkirche stark gemacht, so war dieses Ziel bereits vor seinem Tod gescheitert, nach seinem Tod gerieten aber auch die reformierten Gemeinden unter wachsenden Druck und die Streitereien um Stancaro belastete die Reformation in Polen aufs Höchste, obwohl gerade in Polen anfangs der 60er Jahre des 16. Jahrhunderts nicht entschieden war, welche der Konfessionen letztlich die Oberhand gewinnen würde.¹⁵⁵¹ Das erklärt zu nicht geringen Teilen Martyrs systematischen wie theologischen Aufwand, den

¹⁵⁴⁷ *Epistolae duae*, S. 12ff.

¹⁵⁴⁸ *Epistolae duae*, S. 16ff.

¹⁵⁴⁹ *Epistolae duae*, S. 33ff. – Vgl. SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 232 – gegen DONNELLY, PML 5, S. 203, 207 & 210, welcher eine andere Dreiteilung vorschlägt.

¹⁵⁵⁰ Vgl. MARVIN W. ANDERSON, *Vista Tigurina. Peter Martyr and European Reform (1556-1562)*. In: HTR 83 (1990), S. (181-)200-206

¹⁵⁵¹ SCHMIDT, *Auf Felsen gesät*, S. 83-86 – MACCULLOCH, *Reformation*, S. 451: „Anfangs der 1560er Jahre hätte niemand sagen können, ob die religiöse Zukunft Polen. Litauens im Katholizismus, im Luthertum oder bei den Reformierten liegen würde. [...] Wie Graubünden fernab in der Schweiz trotzten die Polen der unvermeidlichen Tatsache, dass das geteilte Haus Europa versuchen würde, die Einheit der lateinisch-christlichen Welt mit Gewalt und systematischer Verfolgung wiederherzustellen; sie verbanden kreativen politischen Wandel mit religiöser Toleranz.“

er in diesem Schreiben an die polnischen Reformierten treibt. Dazu nimmt er am Schluss des Briefes direkt Stellung und verbindet die theologischen Überlegungen betreffend Christi Mittleramt direkt mit der Frage nach dem Aufbau von Gemeinde und Kirche mit dem Hinweis, dass alle diese häretischen und spitzfindigen Fragen einem wohlgesinnten und ernsthaften Glauben an den ganzen umfassenden Christus zu weichen hätten.¹⁵⁵² Doch werden diese Fragen überzogen und mehr als nötig gewälzt (*exquisita disputata*), so verbittern diese die Geister und dienen gerade nicht dem Aufbau.¹⁵⁵³ Doch wir haben vorgegriffen und den überraschenden Schluss der eigentlichen Ausführung Vermigli vorangestellt.

Den inhaltlichen Anfang macht eine luzide und zusammenfassende Einleitung zur Trinitätstheologie. Er beschreibt die drei unterschiedlichen, aber zusammengehörenden Personen und hebt deren gemeinsamen Willen wie Wirkkraft hervor.¹⁵⁵⁴ Die Einheit des Willens wie der Wirkkraft ist wichtig, um jeder Beschneidung der gesamten Gottheit oder einer Überbetonung einer Natur entgegenzuwirken. Darum hebt Vermigli auch hervor, dass er hier die Lehre seiner Kirche (*nostrarum ecclesiarum professio*) darlegt, und damit implizit eine lehrmässige Übereinstimmung fordert. Gleichzeitig weist er aber darauf hin, dass selbstverständlich in Christo die beiden Naturen gewahrt würden, diese

¹⁵⁵² *Epistolae duae*, S. 49f.: „Quid obsecro quaestio ista de mediatore vel aedificationis vel utilitatis ecclesiae attulit? Certe poteramus absque ista subtili et disquisita investigatione, bone et syncera fide Christum integrum et totum amplecti, ut nostrum percetum certissimumque mediatorem. Curiosa nimium haec sunt, quae vel intracta, vel praeterita, seu visa quodammodo per nubem, aut per transennam, suam habent utilitatem. Agitata vero, iactata, et exquisite disputata, praesertim exacerbatis animis, perniosa sunt, adeo abest ut ad aedificationem conducant.“

¹⁵⁵³ *Epistulae duae*, S. 52: „Id erit *ὁρθοτομεῖν* et paci ac aedificationi ecclesiae plurimum conducet.“ – Vgl. die irrtümliche Transliteration in PML 5, S. 220!

¹⁵⁵⁴ *Epistolae duae*, S. 12: „[...] tres esse divinas personas, Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, consubstantiales, aequales, et eiusdem essentiae, utquae eiusdem naturae, ita etiam unam voluntatem habent, et operationem, quod tamen accipi volumus incolumi personarum proprietate [...]“

aber in der einen *Hypostase* (oder wie wir oben sinngemäss nach Basilius formuliert haben, eigentlich einer *Systase*) zusammengefasst werden.¹⁵⁵⁵ Als ob er aber ahnen würde, dass um zusätzlich Missverständnisse zu vermeiden noch weitere Erklärungen nötig sind, erklärt Martyr den Hypostasenbegriff alsbald mit demjenigen des Suppositums.¹⁵⁵⁶ Damit hat er die trinitätstheologischen wie christologischen Vokabeln benutzt, um sich sowohl gegen antitrinitarische Vorwürfe wie auch diejenigen Stancaros gegenüber wehren zu können. Insofern ist es nur konsequent, dass er darauf die massgeblichen Konzilien zitiert, nicht nur um diese als dogmatische Verweisstellen anzuführen, sondern auch um die eigene Orthodoxie und die Übereinstimmung mit dem *Consensus quinquesaecularis* zu demonstrieren.¹⁵⁵⁷ Es geht offenbar weniger darum, lang und differenziert eine Trinitätslehre zu entwerfen, sondern um lehr- und demonstrierbare Glaubensartikel anzuführen.

So springt Martyr kurz darauf dann zur ursprünglichen Kernfrage nach dem Mittleramt Christi¹⁵⁵⁸ und dekliniert dogmatisch im Prinzip identisch wie im deutlich kürzeren Brief vom 27. Mai 1560 Christus als *mediator* hinsichtlich beider ihm innewohnenden Naturen durch.¹⁵⁵⁹ Doch anders als vordem nennt Martyr in dieser Schrift Stancaro mehrmals deutlich beim Namen und scheint auch seine sonstige irenische Grundhaltung in diesem Schreiben deutlich zurückgenommen zu haben. Um die Einheit der Naturen wie der Person zu betonen, unterstreicht Martyr, dass keine der beiden Naturen für sich genommen Mittlerin sein könnte.¹⁵⁶⁰ Genau diese Argumentation entfaltet er auf den fol-

¹⁵⁵⁵ *Epistolae duae*, S. 13: „[...] ponentes in Christo duas naturas, humanam inquam, et divinam, inseparabiliter quam arctissime coniunctas, ita ut in ὑποστάσις filii dei, λόγος inquam aeterni, hominis quoque natura indivulse gestet, et subtentet.“

¹⁵⁵⁶ *Epistolae duae*, S. 13: „[...] τὸ ὑφιστάμενον, vel (ut Latine dicatur) suppositum, unum est quod operatur, sed actiones ex eo dimanantes duum generum esse dicimus.“

¹⁵⁵⁷ *Epistolae duae*, S. 15f.

¹⁵⁵⁸ *Epistolae duae*, S. 16

¹⁵⁵⁹ *Epistolae duae*, S. 17

¹⁵⁶⁰ *Epistolae duae*, S. 17: „Est itaque (ut primum caput iam persequamur) Christus mediator secundum utramque naturam. Quod ut probemus, de humanitate minime laborabimus:

genden Seiten immer genauer, denn dies erlaubt es ihm, einerseits ohne Verlustgefahr gegenüber Stancarus die Inkarnation und die Mariengeburt zu betonen, ohne aber irgendwelche falschen Schlussfolgerungen für die göttliche Natur abzuleiten.¹⁵⁶¹ Gleichzeitig kann er mittels der klaren Definition der einen Person in Christus unbeschwert über Christus vor und nach seiner Menschwerdung sprechen, auch wenn er klar herausstreicht, dass sich der Begriff *mediator* auf das Amt Christi bezieht, das er als Menschgeborener zu übernehmen gewillt ist. Wäre der theologische Inhalt von Martyrs Schreiben nicht überaus komplex und christologisch spezialisiert, stilistisch müssten wir von einer Diatribe sprechen, die durchaus gekonnt versucht, Fragen wie Einwände seiner Gesprächspartner aufzunehmen und gegebenenfalls zu widerlegen oder weiterzuführen.¹⁵⁶² Die Rückbindung der Menschwerdung Christi an Gottes Willen ist dabei entscheidend und zeigt, wie sich soteriologisch die Lehre von der Trinität und der Christologie verbinden. So schreibt Martyr ziemlich genau in der Mitte seines Traktates:

„Gott wollte in der göttlichen Natur die menschliche zur Welt bringen, damit durch die Leiden Christi Würde und Vorzüglichkeit herausgestellt würden und nicht mittels einer fremden Quelle oder Herkunft, sondern vielmehr aufgrund des zugrun-

quoniam Stancarus ibi nihil dubitat, sed eam solam contendit mediatoris proprietatem substinere. Unde restat ut naturam divinam una cum humana esse mediatricem ostendamus. Verum antea id praefandum est, geminas has naturas, ad mediatoris officium exhibendum, non separatim, sed coniunctim esse accipiendas. Nam si earum utramque seorsim consideres, neutra mediatorem praestat.“

¹⁵⁶¹ *Epistolae duae*, S. 18

¹⁵⁶² Vgl. dazu unter der Marginalie *Dei Filius etiam mediatro ante incarnationem* die aufgenommene Frage in: *Epistolae duae*, S. 18: „Sed quaeritis, An Filius dei, ut est in Trinitate secunda persona, recipiamus prius fuisse mediatorem, quam ex Beata Virgine carnem assumeret? Dicimus, id ei non convenire quatenus est eiusdem essentiae, parisque potestatis ac dignitatis cum Patre. At si eum spectemus quatenus olim a Patre mittendus erat ut homo fieret, laboraret, pateretur, et mortem opperet in carne pro salute hominum, etiam tum hoc respectu adhibito mediator fuit.“

deliegenden Gemeinsamen (*hypostasi*), in welches die menschliche Natur, die litt, eingebettet ward.“¹⁵⁶³

Diese Verbindung ist zentral und Vermigli differenziert sie trinitätstheologisch aus, spitzt diese dann sogar zu eigentlichen Lehrsätzen zu, die dem Zweck seines Schreibens entsprechen. Gott war selbst das Wort, dessen Hypostase die menschliche Natur in Christus trug.¹⁵⁶⁴ So lautet das Fazit, bevor Vermigli klar und seine Adressaten entlastend von einer gewissenlichen Widerlegung der Einwände Stancaros reden kann.¹⁵⁶⁵

Unvermeidbarerweise muss er sich auf den nächsten Seiten und bevor er sich auf die Zeugen der Theologiegeschichte stützt, den Fragen der Idiomenkommunikation nochmals zuwenden.¹⁵⁶⁶ Und auch in diesem Punkt bringt er theologisch keine neuen Sätze, schneidet hingegen seine Argumentation auf die heterodoxen Zweifel und Vorwürfe Stancaros zu, immerhin in einer Art und Weise, die wir bislang auch in der Auseinandersetzung mit Brenz vermissten. Dass Vermigli klar und deutlich ein Übertragen der Eigenschaften der jeweiligen Natur Christi auf die andere verbietet, leuchtet ein.¹⁵⁶⁷ Ebenso, dass er völlig korrekt davon sprechen kann, dass der Herr gestorben sei, wenngleich man nicht lehren könne, dass Gott tot sei. Dass sich Martyr zu Recht ärgert, dass Stancarus Lehrsätze verdreht und willentlich missversteht, können wir

¹⁵⁶³ *Epistolae duae*, S. 20: „[...] sed voluit deus naturam humanam in divina persona gestari, quo inde passiones Christi succum dignitatis et excellentiae haurirent, non veluti ab externo fonte seu radice, verum ut a basi atque hypostasi, in qua natura humana, quae patiebatur, inserta esset.“

¹⁵⁶⁴ *Epistolae duae*, S. 21: „Deus autem ipse λόγος erat, cuius hypostasis in Christo naturam humanam sustentabat.“

¹⁵⁶⁵ *Epistolae duae*, S. 25, Marginalie *Ad argumenta Stancari respondetur*

¹⁵⁶⁶ *Epistolae duae*, S. 26ff.

¹⁵⁶⁷ *Epistolae duae*, S. 26f.: „Nec aliunde haec ιδιωμάτων seu proprietatum communicatio, nisi porro quod duae naturae, divinae et humana, in una persona intimo et arctissimo nexu copulantur.“

nachvollziehen.¹⁵⁶⁸ Martyr zwingt sich dennoch, die theologische Erörterung nachvollziehbar und klar zu machen, sein Interesse liegt ganz auf der Seite der Nutzbarkeit für die polnischen Gemeinden.

Für diese unternimmt er die Mühe, auch antitrinitarische Tendenzen in der Christologie zu widerlegen und arianische Verdächtigungen aus dem Wege zu räumen. Denn letztlich, das wird in Vermigli's Argumentarium klar, greifen christologische Irrlehren das Verständnis von Christi Heilstat an. Darum sind überspitzte und die Schrift missverstehende Zweifel und Fragen auch unnötig, ja sie dienen ganz offenbar nur dazu, heterodoxe Sonderlehren, wie diejenige Stancaros zu bedienen, welcher mit nicht geringem Aufwand die göttliche Natur Christi immer und immer wieder zu diminuieren versucht.¹⁵⁶⁹

Mit dem Hinweis, die sachlichen Fragen nach über zwanzig Seiten genügend dargelegt und die häretischen Ideen sattem widerlegt zu haben, wendet er sich den Kirchenvätern zu. Über Vermigli's mögliche Beweggründe zu diesem doch langen letzten Teil habe ich eingangs dieses Abschnittes schon einige Bemerkungen gemacht. Martyr erklärt selbst, dass in den Schriften der Väter an manchen Stellen genügend und klar über dieses Dogma, also das Mittleramt, gelehrt worden sei.¹⁵⁷⁰ Sinn dieser doch ausführlichen und hinsichtlich der Auswahl der Autoren interessanten Anzahl von Belegstellen kann nur sein, seinen Adressaten ein Enchiridion zu übergeben, das ihnen zur theologischen Argumentation dienen kann. Eine inhaltliche Diskussion scheint mir hier weniger nötig zu sein, als darauf hinzuweisen, dass Martyr mit Bedacht diese Belegstellen auswählt und nicht nur auf Reputation und Ansehen der jeweiligen Verfas-

¹⁵⁶⁸ *Epistolae duae*, S. 28: „Istos errores Stancarus, nostra dicta detorquens suis male sartis atque consutis illationibus, consequentiis, et ratiociniis, perverse concludit.“

¹⁵⁶⁹ Dass den polnischen Kirchenleitern allenthalben Zweifel kamen, wenn Stancaro sogar mittels intellektueller Purzelbäume, wie dem präexistenten Lamm Christi, die göttliche Natur in Christus beseitigt, mag man im Rückblick verstehen. Dass dieses theologische Orientierungsdefizit v.a. auch ein gewaltiges ekklesiologisches war, kann man unschwer nachvollziehen. – Vgl. dazu *Epistolae duae*, S. 31f.

¹⁵⁷⁰ *Epistolae duae*, S. 33

ser schaut, sondern explizit Exegeten zu Rate zieht. Er verwendet also die Kirchenväter und zu Beginn die Konzilskanones gerade nicht als Autoritäten, sondern als Beispiele dafür, wie die Schrift, resp. die theologischen Lehrsätze zu verstehen seien. Insofern benutzt Martyr sowohl die Kanones wie auch die Kirchenväter in einem „anti-autoritären“ Sinn, also gerade zur Selbstaufhebung ihrer vermeintlichen Autorität durch deren inhaltlichen wie formellen Bezug zur Schrift, aber wissend, dass zumindest auf altgläubiger Seite, nicht jedoch auf derjenigen der innerprotestantischen Radikalen, die Berufung auf Kirchenväter überaus starke Argumente im Sinne des Hinzutretens zur biblischen Tradition darstellen.¹⁵⁷¹ Auf Seiten der innerprotestantischen Radikalität hingegen boten die Kirchenväter die Möglichkeit, historische Formen der Auslegungstradition aufzuzeigen, mithin also der *theologischen* Traditionslosigkeit der heterodoxen Gruppen zu begegnen und die reformierten Gemeinden gegenüber der relativen Beliebigkeit radikaler Strömungen und Personen abzugrenzen. Diesem autoritätskritischen Vorgehen entspricht letztlich auch Vermiglis kritische Position

¹⁵⁷¹ Vgl. dazu SCHINDLER, *Schriftprinzip*, S. 231f. (wobei sich Schindler hier zuerst auf Bullinger bezieht): „Gleichwohl belegen die zitierten Stellen, dass im Zweifelsfall die altkirchlichen Autoren nicht ein wie immer geartetes Lehramt oder gar sich selbst, sondern die apostolischen Schriften als letzte Norm ansahen. [...] Die Bedeutung der Kirchenväter ist also primär ihre Selbstaufhebung als solche Autoritäten, öwie sie zur Schrift hinzutreten könnten oder sogar müssten. Dieser ‚anti-autoritäre‘ Effekt, wenn man einmal so sagen darf, war deshalb erwünscht, weil die selben antiken Autoren für die Gegenseite schriftergänzende Autoritäten waren und z.B. ein Augustinzitat zur Bekräftigung des sola scriptura-Grundsatzes bei den Gegnern ganz anders wirken musste als die blosse, traditionslose Beteuerung des Schriftprinzips. Die Autoritäten bleiben also als Autoritäten gegen sie selbst wichtig. Sie werden mit ihrer eigenen Hilfe aus ihrer bevormundenden Position weggeschoben. Die unmittelbare Konsequenz *und auch* Voraussetzung dieser Konzeption ist der bekannte Auslegungsgrundsatz ‚*Sacra scriptura sui ipsius interpret*.“

gegenüber Lombardus und anderen Scholastikern, auch wenn er, wie gesehen, in andern Schriften durchaus scholastische Denker zu Wort kommen lässt.¹⁵⁷²

Darum vollzieht Vermigli einen inhaltlichen und weniger einen historischen Kursus in diesem letzten Teil seiner Schrift. Ausgehend von der Synode von Ephesus (431) und ihrem Kanon 13, welcher die Einigung der beiden Naturen in Christus bezeugt und gleichzeitig das Leiden der menschlichen (nicht der göttlichen Natur) unterstreicht,¹⁵⁷³ stützt er sich auf Irenäus von Lyon (ca. 140-200), der in *Adversus haereses* die nötige enge Verbinung der einen Person in Christus gegen adoptianische Ideen betont.¹⁵⁷⁴ Nach den beiden ersten Textverweisen, die stärker eine Einigung der alten Kirche in den Lehrfragen bezüglich dem Verhältnis der Naturen, resp. innertrinitarisch zwischen Gottvater und Sohn betonen, beginnt mit Johannes Chrysostomus' (345/47-407), Theophylakts von Achrida (ca. 1050/60-ca. 1125/26), Ambrosiasters,¹⁵⁷⁵ Epiphanius¹⁵⁷⁶ sowie Theodorets (393-458/460) Homilien zu 1 Tim 2,3ff. eine explizit schriftbezogene Reihe von Hinweisen, die das Mittleramt heilsgeschichtlich und heilsökonomisch erläutern. Mit Cyril von Alexandrien († 444) bringt Vermigli die Frage der *Pekuliarität* von Christi Mittleramt im Vergleich zum Mittleramt Moses' und den Propheten. In vielerlei Hinsicht gibt es Medien, doch nur in Christus wird zwischen Gott und Mensch vermittelt, und zwar eben in Christus und nicht nur durch Christus, nicht durch ein externes Drittes, sondern in Christus selbst.¹⁵⁷⁷ Das bringt Vermigli, der bislang eher bib-

¹⁵⁷² *Epistolae duae*, S. 47f.: „Sed adversus tot rationes ac testimonia Patrum non debet nobis tanti esse viri eius autoritas, ut eius causa discedamus a veritate, praesertim cum a suis etiam Scholasticis non ubique (ut aiunt) sententia eius teneatur.“

¹⁵⁷³ *Epistolae duae*, S. 33 – Vgl. die Stellenangaben in PML 5, S. 210-219

¹⁵⁷⁴ *Epistolae duae*, S. 35

¹⁵⁷⁵ Vgl. zu Ambrosiaster („Pseudo-Ambrosius“): EBR, art. *Ambrosiaster*

¹⁵⁷⁶ Vgl. zu Epiphanius' Dogmatik Ἀγκυρωτός (der Festgeankerte): Neue Pauly, art. *Epiphanius*

¹⁵⁷⁷ *Epistolae duae*, S. 42: „Et hoc modo diversa per medium coniunguntur. Est autem Christus mediator dei et hominum, quia in eo uno deus et homo coniunguntur. Non est

lisch-*ontologisch* argumentierte, dazu, nun *salutofaktorisch* zu fragen, wie Schöpfung Gottes und menschliche Natur zusammen zu denken sei. Es ist klar, dass Vermigli's Ziel immer noch ist, eine Handhabung gegen die letztlich „entgöttlichenden“ Ideen Stancaros oder der Antitrinitarier zu finden. Darum kann er nun auch einen Begriff verwenden, der seinerzeit innerhalb des monergetisch-monotheletischen Streits benutzt wurde.¹⁵⁷⁸ Mit Berufung auf Dionysos (um 500) und Johannes Damaskenus (650-750) nimmt Martyr den Begriff der gott-menschlichen Energie (ἐνέργεια θεανδρική) auf, mittels dem er zeigen kann, dass sich zwar Christi Handeln und Willen auf menschliche Art äussert, doch dass dahinter die Einheit der Person steht und nicht nur der menschliche Gehorsam des Gekreuzigten.¹⁵⁷⁹

Die letzten Seiten von Vermigli's Schreiben an die polnischen Reformierten greift Positionen Augustins auf. Mit Augustin unterstreicht Martyr die gegenseitige Bedingtheit des Handelns als Mittler, also die Rückbindung sowohl der

tamen ipse aliquid tertium praeter deum et hominem, sed deus vere et homo vere. Ipse enim est pax nostra.“

¹⁵⁷⁸ Vgl. TRE 23, 205-209 – FRIEDHELM WINKELMANN, *Der monergetisch-monotheletistische Streit*. Frankfurt 2001, S. (14-44) 15: „Tatsächlich spielt sich die ganze weitere Auseinandersetzung innerhalb der Orthodoxie ab.“ Mit diesem wichtigen Hinweis mittels einer Feststellung, die bereits von Werner Elert stammt, weist Winkelmann darauf hin, dass für eine korrekte theologiehistorische Einordnung monergetischer wie monotheletistischer Interessen nicht die Verurteilungen des VI. Ökum. Konzils (680/81) richtungsweisend seien, sondern die innerhalb der damaligen Orthodoxie (also den Neuchalcedonikern) unterschiedlich gelagerten Beweggründe. Offenbar war sich Peter Martyr dessen bewusst, vor allem auch, weil seit historischer Zeit bekannt war, dass sowohl die monergetische wie die monotheletistische Seite sich an Cyrill orientierte. Hingegen ist es doch erstaunlich, dass Vermigli sich nicht scheut, einen zumindest *historisch* kontroversen Begriff in einer durchaus neuen, aber auch kontroverstheologischen Situation einzuführen. Wir können daraus vielleicht den Stellenwert ablesen, welcher Martyr diesen christologischen Fragen zumass und abschätzen, dass es sich für ihn nicht um untergeordnete spekulative Themata handelte, sondern um letztlich für die Existenz der evangelischen Kirche entscheidende Wahrheitsfragen.

¹⁵⁷⁹ *Epistulae duae*, S. 42f.

Gottheit wie der Menschheit auf sich selbst und auf die jeweils andere Wesenheit, um überhaupt *vermittelnd* tätig sein zu können.¹⁵⁸⁰ Was zwar zuerst wie ein Sprachspiel aussieht, hat durchaus ernstgemeinte theologische Hintergründe, denn nach der Frage nach dem Willen in Christi Heilshandeln stellt sich für Martyr auf der dogmatischen Ebene der Gotteslehre nochmals die Frage, wie das Heilshandeln Christi eingeordnet wird. Denn sowohl Gottheit wie Menschheit, jetzt absolut gesprochen und nicht nur in Bezug auf die Naturen in Christo, müssen in ihrer Gänze gewahrt bleiben und das Mittleramt darf nicht nur der einen Seite zugesprochen werden. Was Vermigli damit sagen will, ist letztlich nichts anderes, als dass die heterodoxen Positionen auch den christlichen Gottesbegriff in nuce verändern, wird das Verständnis von Christi Mittleramt in der einen oder andern Form verschoben. Es lässt sich nicht, wie das antitrinitarischerseits immer wieder geschah, aus vorgeschobener Rücksichtnahme auf den Gottesbegriff das Mittleramt auf die Seite der menschlichen Natur verschieben.¹⁵⁸¹ Denn entweder würde das heissen, dass die Gottheit hinsichtlich des Versöhnungshandelns ihre Stellung einbüßen würde, oder aber es würde dann in unreflektierter (und letztlich wieder monophysitischer) Weise davon gesprochen, dass Gott selbst gelitten habe.¹⁵⁸²

¹⁵⁸⁰ *Epistulae duae*, S. 45: „Non mediator homo, praeter deitatem: non mediator deus, praeter humanitatem. Ecce mediator, Divinitas sine humanitate non est mediatrix; Humanitas sine divinitate non est mediatrix. Sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas, et divina humanitas Christi et cetera.“

¹⁵⁸¹ *Epistulae duae*, S. 46

¹⁵⁸² *Epistulae duae*, S. 47: „[...] ut nimirum divinitati nudae ac simplici non tribuatur ut sit mediatrix, et carni seu naturae humanae tantummodo adscribatur immutatio, corruptio, atque sensus dolorum et tramentorum, quae Christus nostra causa pertulit: sinendo interea divinitatem filii ad rationem et officium mediatoris concurrere, quatenus humanitati iungitur, vel reipsa, vel respectu, missione ac praedestinatione ad illam ex virgine tempore definito assumendam: nam ita omnes Christi actiones habentes ex divinitate suam excellentiam et meritum ante omnem aeternitatem deo et praesentes et acceptae fuerunt.“

Peter Martyr Vermigli formuliert das nicht so, doch theologisch plädiert er für das Verständnis von Christi Heilstat als einem geschichtlich fixierten, heilsgeschichtlichem Geschehen, dessen Relevanz sich gerade aus dem einmaligen Geschehen selbst ergibt und das, wie auch immer deren Vor- und Nachgeschichte interpretiert wird, nicht in eine Art metaphysisches Prinzip aufgehoben werden darf. Auch wenn das Erlösungshandeln Christi vor aller Zeit bei Gott beschlossen und für alle Zeit wirksam ist, ist doch entscheidend, dass es sich in einem Punkt der Geschichte ereignete.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass ähnlich wie im *Dialogus* ein kontroverstheologischer Anlass Vermigli die Gelegenheit gibt, ein Thema theologisch durchzudeklinieren. Auch wenn er selbst gegen den Schluss hin bemerkt, dass seine aufgewiesenen Stellen möglicherweise zu zahlreich und seine Diskussion zu lange und ausführlich geraten sei,¹⁵⁸³ so wird doch klar, dass er den unerfreulichen Anlass theologischer wie religionspolitischer Wirren zu einem schriftlichen Akt der theologischen Klärung umwendet.

¹⁵⁸³ *Epistulae dua*, S. 46: „Satis est ex eorum monumentis ostendisse, illos a mediatoris officio Christi divinitatem non subtraxisse, neque illam intra humanitatis cancellos tantummodo restinxisse.“

3.5 WÜRDIGUNG DER THEOLOGISCHEN ARBEIT VERMIGLIS

Längst nicht alle Aspekte von Vermigli's breit ausfächernder Tätigkeit in Zürich konnten hier untersucht werden. Ein grosses Desiderat bleiben die möglichen Einflüsse auf das politische Denken. Hat er das Verhältnis von Theologie und Politik beeinflusst oder wurden seine aus der exegetischen Arbeit gewonnenen politischen Überlegungen zur Obrigkeit, zum Widerstandsrecht oder aber zur direkten politischen Kontrolle der Kirchen erst später wirksam?¹⁵⁸⁴ Diese Fragen operieren mit verschiedenen Unbekannten. Denn Vermigli war von Anfang seiner akademischen Tätigkeit an primär Exeget und Schrifttheologe. Er stützt sich in seinen Auslegungen wie auch in seinen Stellungnahmen zu kontroversen aktuellen Problemen zuerst auf die biblischen und dann auf die Zeugnisse der theologischen Tradition, interpretiert zweite mittels der ersten und entwickelt so seine genuin reformatorische Theologie im Diskurs mit der Theologiegeschichte. Sein Ziel ist primär immer die Auslegung der Schrift, sekundär die klare und nachvollziehbare theologische Position und erst drittens eine kirchenpolitische Stellungnahme. Dies erschwert wesentlich das Herausschälen einer klaren politischen Position Vermigli's, und obwohl er sich immer wieder Verantwortlichen in Politik wie Kirche gegenüber als respektabler Gesprächspartner zeigte, liegt Martyr's Stärke eindeutig in der theologischen Argumentation. Im Unterschied zu Bullinger will Vermigli nicht Kirchenpolitiker sein, sondern theologischer Gelehrter und philosophisch wie historisch gebildeter Exeget.

Damit ist im Prinzip der Hauptertrag dieser im Umfang wie in ihrer Ausrichtung beschränkten Arbeit skizziert: Als Kontinuum in Vermigli's theologischer Arbeit zeigt sich eine genaue, manchmal beinahe zu scholastischer Spitz-

¹⁵⁸⁴ TORRANCE KIRBY, *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*. Leiden 2007, S. 1-24 (=Studies in the History of Christian Traditions 131)– Vgl. ORAZIO BRAVI, *Über die Intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Petrus Martyr Vermigli*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 119-142 – MICHAEL BAUMANN, *Petrus Martyr Vermigli: Doctor, Lehrer der Heiligen Schrift und Zürcher*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 217-222

findigkeit neigende Konzentration auf die biblischen Schriften. Gleichzeitig paart sich dies mit einer aussergewöhnlichen Kenntnis des humanistischen wie kirchlichen Bildungsgutes, was in dieser frühen Zeit der Reformation auf neugläubiger Seite eine absolute Ausnahme darstellte.

Mag Peter Martyr Vermigli auch nicht der grosse Religionspolitiker gewesen sein, sondern sich mit Bedacht auf die Universität und die Hohe Schule konzentriert haben, zu seiner Zeit fanden sich wenige Gelehrte, die an universalhistorischer, theologiehistorischer wie philosophischer Kenntnis ihm ebenbürtig waren. Ich wage für den oberdeutsch-schweizerischen Raum die Behauptung, dass keiner seiner Zeitgenossen auch nur annähernd an scholastischem Hintergrundwissen oder auch an Kenntnissen der Patristik mit Peter Martyr vergleichbar war.¹⁵⁸⁵ Für den ehemaligen Augustiner Eremiten mag das andererseits auch eine Last gewesen sein; so scheint es zumindest, dass die lange Überarbeitungszeit seiner Schriften und die mitunter sehr verästelte Argumentation gerade mit seiner enormen Quellenkenntnis zusammenhängen mag.

Entscheidend für sein Wirken von 1556 bis zu seinem Tod 1562 in Zürich waren die Auseinandersetzungen um das richtige, schriftgemässe Verständnis von Christi Gegenwart im Abendmahl und die (soteriologische) Relevanz der Christologie. Insofern zeigt sich *christologisch* eine grosse Kontinuität in seiner Arbeit. Salvatore Corda¹⁵⁸⁶ hat schon anfangs der 70er-Jahre des letzten Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass Vermiglis gesamtes komplexes theologisches Werk nach seiner Flucht aus Italien 1542 unter den sich gegenseitig bedingenden Aspekten von ernsthafter (und damit wahrer und wirklicher) Realisierung von Christi Heilshandeln im Abendmahl wie auch eines aussergewöhnlich weiten Ökumenismus stehe. Dieser Ökumenismus werde getragen durch Vermiglis tiefes patristisches, scholastisches und humanistisches Wissen. Dem gilt es vor-

¹⁵⁸⁵ So ähnlich DONNELLY, *Calvinism and Scholasticism*, S. 207

¹⁵⁸⁶ CORDA, *Veritas Sacramenti*, S. (187-) 190f., bes. S. 191: „Within the Reformed tradition, to which he rightly belongs, he somewhat reflected an underlying concern for ecumenicity also, inherited from the humanistic, scholastic and patristic composition of his culture, and in harmony with this type of spirituality.“

behaltlos zuzustimmen, auch wenn Corda hier Ökumenismus nicht im modernen Sinn versteht, sondern im Zuge des reformatorischen Anspruchs, die Kirche Christi nach Massgabe der Schrift neu aufgerichtet zu haben.

Im Durchgang durch die explizit in Zürich entstandenen Werke und durch wichtige Teile seiner Korrespondenz wird ersichtlich, dass Peter Martyr Vermigli, welchen der Zürcher Rat als Hochschullehrer und Exegeten berufen hatte, genau diese Funktion primär und vordringlich erfüllte. Gewiss geriet er in seinen sechs letzten Lebensjahren in diverse theologische Konfliktsituationen, doch selbst in diesen argumentiert er beinahe ausschliesslich exegetisch und mittels seines enormen theologischen Wissens. Seine irenische Grundtendenz mag dies befördert haben. Das hat Vermigli zwar nicht vor äusserlichen Missschlägen, wie im Religionsgespräch von Poissy erlebt, wie vor persönlichen Anfeindungen, bspw. durch Bibliander in Zürich oder durchs Stancaros mehrmalige böswilligen Umdeutungen seiner Position, bewahrt. Aber es hat Vermigli doch ermöglicht, sich stets auf seine theologische Meinung und erste Aufgabe zu konzentrieren. So hat Peter Martyr der Kontroverstheologie der Zeit ein anderes Gesicht zu geben vermocht und Qualitäten in den Vordergrund gerückt, die bei vielen Zeitgenossen nicht oder nur mässig zu finden waren.

Wenn wir dies in den Vordergrund rücken so wird verständlich, dass Vermiglis theologische und intellektuelle Hinterlassenschaft Vorbildfunktion übernommen hat. Mögen auch viele seine Schriften aus aktuellen Anlässen heraus entstanden sein, seine zeitgenössischen Leser wie auch die späteren zollten ihnen gegenüber Respekt in einem viel höheren Mass und sie anerkannten in ihnen theologische Reflexionen, welche die kontingenten Anlässe ihrer Entstehung um vieles überdauerten. Dass Vermiglis Werk, so fragmenthaft und eratisch es auch war, seine Zeit überdauerte und für die reformierte Theologie wie für das reformierte intellektuelle Selbstbewusstsein wesentlich wurde, gründet in der Tiefe der Reflexion und der Durchdringung des jeweiligen Stoffes und nicht in der Person seines Verfassers oder (religions)politischen Umständen. Damit nähern wir uns aber dem dritten und letzten Teil dieser Untersuchung. Sie widmet sich der Wirkungsgeschichte Peter Martyr Vermiglis. An dieser

Schnittstelle ist auf zwei Dinge aufmerksam zu machen. Das erste betrifft das posthum verfertigte Werk der *Loci communes*. Kurt Rüetschi hat letztmals 2002 eindringlich in seiner Studie sowohl die komplexen Entstehungszusammenhänge erörtert wie auch darauf aufmerksam gemacht, dass nachwievor keine auch nur annähernd befriedigende Ausgabe der Loci Vermiglis existiert.¹⁵⁸⁷ Das ist umso bedauerlicher, weil es dieses Werk war, das in den folgenden gut hundert Jahren der Entwicklung des reformierten Gedankenguts auf akademischen Niveau zusammen mit den Werken Calvins, Bezas, Zanchis aber auch Melanchthons prägend wurde. Für die Entwicklung einzelner dogmatischer Loci hat Vermigli Entscheidendes geleistet und die Zusammenstellung nach der Vorgabe von Calvins *Institutio*, vollbracht durch den Londoner Pfarrer der französischen Exulantengemeinde, Robert le Maçon (1534/5-1611),¹⁵⁸⁸ wurde zum reformierten Lehrbuch, weil die grosse Varietät an theologischen Themen und ihre Tiefenschärfe überzeugend wirkten. Insofern muss, auch wenn ich dies hier keineswegs befriedigend erläutern kann, an der Schnittstelle zwischen theologischem Werk und Wirkungsgeschichte der Hinweis auf die *Loci communes* stehen. Ihnen gälte es unbedingt weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

Der zweite Hinweis an dieser Nahtstelle gehört dem Weiterleben der exegetischen Genauigkeit. Auch hierbei hat sich Vermigli, neben anderen reformatorischen und humanistischen Gelehrten, Verdienste erworben. Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte gibt es neben der Schriftbezogenheit wohl kaum einen protestantischen theologischen Lehrsatz, der praktisch grössere Wirkmacht erzeugte. Vermigli hat durch seine Sprachkenntnisse diesem genuin protestantischen Appell des *solus scriptura* wissenschaftliche wie theologische Erkenntnisse nachfolgen lassen und seinen Studenten wie den späteren Lesern illustriert, welches Mass an Wissen die biblischen Schriften bereithalten. Nicht aus falschem Lob formulierte der spätere Heidelberger Hebraist Hermann

¹⁵⁸⁷ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 268-272

¹⁵⁸⁸ Oxford DNB, art. *Le Maçon, Robert*

Rennecherus in seiner Antrittsrede, dass nicht nur ohne Hebräischkenntnisse ein Studium der Theologie unmöglich sei, sondern auch, dass vier Gelehrte in der christlichen Theologieggeschichte vorbildhaft gezeigt hätten, dass nur so im umfassenden Sinne die biblische Wahrheit alten wie neuen Testaments verstanden würde, nämlich Hieronymus, Augustin, Calvin und Peter Martyr.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁹ HERMAN SELDERHUIS, *Eine attraktive Universität. Die Heidelberger Theologische Fakultät 1583-1622*. In: DERS. / MARKUS WRIEDT, *Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*. Tübingen 2006, S. 13-16

4 Rezeptionsgeschichte

4.1 THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN

Mit diesem methodischen Schritt betreten wir ein neues Feld der Geschichtswissenschaft. Wir haben es nicht mehr nur mit der auf Fakten bezogenen Ereignisgeschichte zu tun, sondern beschäftigen uns mit *Rezeptionsgeschichte im weiteren Sinn* und ebenso mit einer *theologiegeschichtlichen* Fragestellung im weiteren Sinn. Theologiegeschichtlich ist diese Fragestellung insofern, als wir zu zeigen haben, dass sich hinter der besonderen Rezeption, also hinter der spezifischen längeren Wahrnehmung der Person Peter Martyrs auch theologische Entwicklungen abzeichnen werden. Ich möchte hier zeigen, dass diese rezeptionshistorischen Überlegungen einige vielleicht bislang gar nicht entdeckte Wege und Erträge innerhalb der Kirchengeschichte aufzeigen können, damit wir so ein möglichst komplementäres Bild Peter Martyrs in Zürich erhalten.¹⁵⁹⁰

Allerdings werden unter dem Begriff Wirkungsgeschichte unterschiedliche Dinge zusammengefasst, und in Abhängigkeit von der jeweiligen Definition präsentieren sich die Ergebnisse.¹⁵⁹¹ Ich verstehe hier Wirkungsgeschichte so,

¹⁵⁹⁰ JOHANNES FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München 2004, S. 57ff. – Vgl. IRENA BACKUS, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*. Aldershot 2008, S. vii–viii, xvii–xxv (Introduction), S. 47–78

¹⁵⁹¹ PETER BURKE, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. München 1998, S. 18ff. – Burke diskutiert in seiner Darlegung möglicher Rezeptionsmodelle der Renaissance vier Versionen. Nun ist klar, dass sich bei einem epochen- oder ideengeschichtlichen Überblick andere Formen von Rezeptionsgeschichte anbieten als bei der Frage nach der Rezeption einer historischen Persönlichkeit und deren Ideen und Einfluss. Dennoch scheint mir ein Vergleich lohnenswert. Burke erwähnt drei Alternativmodelle, ein „epidemisches“, ein „kommerzielles“ und ein „hydraulisches“. Zeichnet sich das erste dadurch aus, dass sich Ideen (in seinem Fall die Idee der Renaissance, was auch immer man dann in concretu darunter versteht) wie eine Infektion von einem Ort zum andern fortpflanzen, so ist beim zweiten die Verbreitung sehr viel konkreter an finanzielle Transaktionen, Schuldbriefe, Import und Export von Gütern (Gemälde, Bü-

als dass sie den Gehalt und die Veränderung der Wahrnehmung eines Bildes im zeitlichen Horizont darstellt und deren zugrunde liegende Motivationen herauszuschaffen vermag oder vielmehr anzudeuten versucht.

Wie jede Generation ein neues Bild von Geschichte entwirft, so zeichnet sie auch das Bild einer einzelnen historischen Figur anders als die vorhergehende. Jeder Epoche sind andere Fragen und Aspekte der Geschichte wichtig als der vorhergehenden, und durch den Vergleich dieser je verschiedenen Geschichtsbilder lassen sich die *Aspekte* der Veränderungen und der Unterschiede der je nachfolgenden Generation nachzeichnen. Solche Aspekte können in unserem Themenkreis im engeren Sinn dogmatisch-kirchlich, aber auch allgemein kultureller Natur sein. Verschiedene Motive und Motivlagen werden sich sodann überlagern. Das wiederentstehende Interesse im beginnenden 19. Jahrhundert

cher) geknüpft. Das dritte, „hydraulische“ Modell funktioniert wiederum eher im übertragenen Sinn, indem der „Einfluss“ einer Idee durch deren Ausbreitungskanäle und Absorbtionsorte beschrieben wird. Burke postuliert dann aber noch ein viertes Modell, das mehrere Aspekte zu integrieren versucht. Dabei legt er besonderes Gewicht auf die dynamischen Prozesse von Rezeption. Jede Form rezeptiver Aufnahme von Ideen oder Inhalten gestaltet diese auch um. Entsprechend dem scholastischen Grundsatz *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, gilt auch in der modernen Rezeptionstheorie, dass jede Aufnahme auch Neuschöpfung und Umgestaltung ist. Burke kann diesen Ansatz nun nicht nur auf die Rezeptionsleistung der Renaissance als gesamte beziehen (beispielsweise hinsichtlich der Aufnahme der Antike: So wie die Renaissance durch Rezeption die Antike für sich schuf, so schuf die Antike als die diese bedingende Vorgabe die Renaissance), sondern auch auf die Verbreitung von Renaissance-Ideengut innerhalb Europas, resp. innerhalb einzelner Fachgebiete. Und dieser Ansatz, Rezeptionsgeschichte als die Beschreibung von Aufnahme und Neuformung von Ideen im zeitlichen Ablauf aufzufassen, lässt sich mutatis mutandis auch auf die Rezeption einer historischen Person beziehen. Insofern müssen wir uns im Klaren sein, dass es dabei nicht darum gehen kann, ein historisch orthodoxes Bild von Peter Martyr Vermigli im Kontrast zum Bild seiner Nachfahren zu entwerfen. Sondern das Ziel dieses Abschnitts soll sein, den Ablauf und also auch die Veränderung des Vermigli-Bildes in ihrem jeweiligen Kontext darzustellen und im Gegenzug Motive und bewusste wie unbewusste Beweggründe dieser Veränderungen herauszuarbeiten.

an Leben und Werk der Reformatoren hat beispielsweise ganz ohne Zweifel mehrere sich gegenseitig ergänzende, anscheinend aber auch divergierende Gründe. Nachauflärerischer Zukunftsoptimismus verbindet sich mit frühkritischen Fragen an Moderne und Industrialisierung, antirömische und antikatholische Reflexe und Angststrukturen korrelieren mit romantischen, aber auch dem Neupietismus konträr gesetzten, manchmal revolutionären und frühnationalstaatlichen Interessen. Sodann trägt die entstandene Klasse von Bildungsbürgern dazu bei, ein dem historischen Figurenschatz zuträgliches Publikum zu schaffen, das überhaupt erst die intellektuellen wie zeitlichen Ressourcen besitzt, sich neben fachtheologischen Kreisen mit vergangenen kirchlichen Personen zu befassen.¹⁵⁹² Das alles muss man in Hinsicht auf die offensichtliche Wiederentdeckung der Reformatoren im 19. Jahrhundert überlegen.

¹⁵⁹² Typische historische Beispiele dieser Wiederentdeckung von Personen der reformierten Geschichte ist die Reihe von Monographien unter der Herausgeberschaft von JOHANN WILHELM BAUM (1809–1878), *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirchen*. Elberfeld 1857ff. – Vgl. zu J.W. Baum BBKL 1, Sp. 419f. – Im Gegenzug zur Monographie über die reformierten Hauptpersonen, die sowohl gegen das Luthertum wie auch gegen einen erstarkenden Katholizismus gerichtet war, hatte die *Evangelische Volksbibliothek* in fünf Bänden, hg. v. KARL FRIEDRICH KLAIBER, Stuttgart 1868, einen dezidiert *gesamtprotestantischen* Ansatz. Sie verfolgte ein *dreifaches* Ziel: Einmal neben den sog. deutschen Klassikern die „religiöse, theils prosaische, theils poetische Literatur“ (a.a.O., Vorwort zu Band 1, S. V) zu verbreiten und gegenüber den (neu)pietistischen Strömungen der Zeit gewissermassen eine *Klassik des Protestantismus* zu etablieren: „Gegenüber dem Typus der modernen Zeit behält jenes Schrifttum ohnediess den Vorzug der ursprünglichen Frische und ungeschminkten Lauterkeit, überhaupt des Charaktervollen, und ersetzt dadurch reichlich, was ihm theilweise etwa an Glätte abgeht.“ (a.a.O., S. V). Zweitens wehrt sich der Herausgeber gegen den Verdacht, das Werk wolle einer *gesamtprotestantischen Union* dienen (a.a.O., S. VIII), weist aber darauf hin, dass sein Zweck einen rein *geschichtlichen Zweck* verfolge (ebd.) und einer *geschichtlichen Treue* verpflichtet sei (ebd.). Das ist aber nur die Hälfte der Wahrheit. Denn in der Tat wird durch diese Bibliothek ein Kanon protestantischer Texte geschaffen, deren primäres Ziel vielleicht tatsächlich nicht so sehr eine Union des Protestantismus in Deutschland war, aber immerhin eine Art *geistliche Basis* gemeinsamer Texte ge-

Bezüglich der Person Peter Martyrs formuliert, lautet die Frage kurzgefasst: Wie, warum und mit welchen Veränderungen werden Peter Martyr Vermigli, seine Theologie und seine Ideen im Wechsel von einer Generation zur nächsten rezipiert und interpretiert? Warum ist er der einen Generation von Theologen bekannt und gilt als Gewährsmann für eine *orthodoxe Theologie*, während sich eine andere Epoche der Theologiegeschichte hingegen nicht oder kaum mehr mit ihm befasst?

Weitere Fragen betreffen die Rede Josias Simlers, dessen wichtige Rolle als Quelle über Peter Martyr unübersehbar ist. Welches war ihr Zweck und welches waren die Adressaten? Lassen sich etwa für Simlers Werk so etwas wie externe Beweggründe finden und sind diese bei ähnlichen Parallelwerken ebenso anzutreffen? Es wird sich zeigen, dass Simlers *Oratio de Vita et Obitu Petri Martyri* nicht nur das wichtigste biographische Quellenmaterial darstellt, sondern darüber hinaus hinsichtlich ihrer Gattung und ihres Zwecks einen besonderen Charakter aufweist. Ich bin der Meinung, dass Josias Simler in seiner Totenrede ein lange tradiertes und durchaus bewährtes Genus benutzt und stilvoller eine *Legendenbeschreibung* komponiert. Er tut dies in bewusster, aber teils wohl auch unbewusster Absicht, und es spielen Motive und Beweggründe mit, die vieles über die Person Vermigli wie auch über das reformiert-

gen *neupietistische* Strömungen. Insofern haftet der Sammlung eine Form von aufgeklärtem Konservatismus an. Drittens, so im letzten Vorwort zum fünften Band, geht es um die Prägung, wohl auch Neu- und Wiederbelebung protestantischer Frömmigkeit auf der Basis gemeinsamer protestantischer Texte. So schreibt Klaiber, man möge hier: „[...] lernen, dass diese Kirche weder, wie man sie oft beschuldigt, eine blosse Theologenkirche gewesen ist, noch auch bloss eine todte Orthodoxie beherbergt hat. Sie mag ihre Mängel gehabt haben; aber sie hat gelebt, und hat ein reiches und tiefes Leben gehabt, geschöpft aus christlicher Erfahrung und in letztem Grunde aus dem Urquell derselben, dem Evangelium selber. Woher sonst diese Laute religiöser Lyrik durch alle Höhen und durch alle Tiefen?“ (a.a.O., Bd. 5, S. V). Es haben im 19. Jhdt. solche Werke erst das Bewusstsein geschaffen für eine protestantische Historik. Andere Theologen haben in dieser Richtung mehr und deutlicher geschaffen, als Sammelwerke bleiben aber die beiden genannten Beispiele für je eine explizit historisches Verständnis prägende Literatur.

protestantische Selbstverständnis Zürichs erzählen und uns die geistige Situation am Ende des 16. Jahrhunderts nachvollziehen lassen.¹⁵⁹³ Peter Martyr war nicht nur berühmt, seine Schriften gehörten zur theologischen Grundliteratur der damaligen reformierten Kirche. Es stellt sich darum auch die Frage: Wie lange war Vermigli dieser posthume Erfolg gegönnt und gab es Interessen in Zürich, die ein ganz bestimmtes Bild des italienischen Theologen beförderten?

4.1.1.1 Geschichte und Gedächtnis

In der vorhergehenden Übersicht sind die beiden Begriffe der (auf Fakten bezogenen) positiven Geschichte und der Rezeptionsgeschichte nur jeweils kurz erklärt und relativ unbekümmert ihres theoretischen Hintergrundes verwendet worden. Deshalb an dieser Stelle noch die anschließenden Bemerkungen: Die oben formulierten Fragen sind nicht einfach nur in Bezug auf eine möglichst umfassende Darstellung der Person Peter Martyr Vermiglis interessant, sondern in ihnen spiegelt sich die für die Geschichtswissenschaft fundamentale Unterscheidung von Geschichte als der eben auf Fakten beruhenden Darstellung dessen, was geschehen ist, und andererseits der Darstellung dessen, was als Erinnerung oder Gedächtnis haften bleibt. Oder anders formuliert: Es geht bei diesem

¹⁵⁹³ Insofern bin ich nicht der Meinung von IRENA BACKUS, *Life Writing*, S. 71, die über den Charakter von Simlers *Oratio* formuliert: „There are two (?) main reasons for this relatively unheroic and unsaintly, albeit still extremely positive and pious, portrayal of Vermigli. First, he was not young when he converted; secondly, he was an Italian; and thirdly, he was never a leader of a reformed church.“ Ich werde unten anhand eines modernen Legendenbegriffs Simlers Rede untersuchen und, als Vorgriff, die Meinung vertreten, dass es sich unbenommen aller historisch korrekten Information dem Genus nach a) um ein Schriftstück handelt, das sich *legendarischer Darstellungsarten* bedient, b) Simler in der Tat Vermigli als „Helden“ illustriert (aber anders, als das im Falle von Zwingli getan wurde), c) diesen im Sinne der (Be)Gründung der reformierten Kirche als einer der Gründerväter portraitiert, in d) als vorbildhaften Gläubigen zeigt und e) ihn darin, als theologische Autorität vorstellt.

Versuch einer Rezeptionsgeschichte um den Zusammenhang von Geschichte und Gedächtnis, und explizit auch um die Frage, welche Veränderungen und auch Einflüsse und Folgen innerhalb der Gedächtnisgeschichte einer Person aufgezeigt werden können.¹⁵⁹⁴ Dass das Nachzeichnen der Geschichte und die Erinnerung, das Gedächtnis eben, nicht ein und dasselbe sind, erscheint an sich trivial, selbst dann, wenn über die Begriffe von Faktizität und Geschichte theoretischerseits genügend Uneinigkeit unter Historikern herrscht. Es geht hier nicht darum, die unterschiedlichen Positionen von Geschichtstheorien zu diskutieren noch ihre möglichen Auswirkungen auf diese Untersuchung zu erörtern; dies würde das Vorhaben nur unnötig aufblähen.

Hingegen müssen wir uns klar sein, worin der Unterschied zwischen der Geschichtsdarstellung (eben dem, was sich ereignet hat und was ich in den vorhergehenden Teilen zu zeigen versucht haben) und dem liegt, was in der Erinnerung und im Gedächtnis der Nachfahren erhalten bleibt, weiter wirkt und mithin auch das theologische Bild prägt. Denn das, was man Gedächtnisgeschichte nennt, ist nicht einfach nur der Nachweis, ob und wie eine Person über ihr eigenes Zeit- und Lebensalter hinaus Bedeutung gehabt hat. Und ihr Wesen besteht auch nicht in der chronologischen Aneinanderreihung späterer

¹⁵⁹⁴ Vgl. ALEIDA ASSMANN, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*. München 1980 (=Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Texte und Abhandlungen 55). – In besonderer Weise zeigt der Aufriss des Tagungsbandes des Konvents anlässlich des 500. Geburtstages 1999 in Padova (ACHILLE OLIVIERI: *Pietro Martire Vermigli (1499-1562)*. Roma 2003) das abgesteckte weite Interessenfeld in Bezug auf Peter Martyr: Unterschieden wird der Humanist, der Reformator und der Pfarrer, funktional gegliedert also der Intellektuelle, der Theologe und der Hirte. Dass diese Unterscheidung (wenn auch akademisch durchaus sinnvoll!) nachgerade einen *historischen Sündenfall* darstellt, weil damit die historische Komplementarität der Funktionen- und Rollenvielfalt von Führungskräften und Eliten der Frühneuzeit zerbrochen wird, dürfte an sich klar sein. Ob es andere Möglichkeiten der pluriformen und gleichzeitig die Person unifizierende Darstellung gibt, ist mir bislang nicht klar. Klar ist, dass der *theoretische* Aufriss des im gleichen Jahr in Kappel stattfindenden Symposiums transparenter gezeigt wurde (vgl. CAMPI, *Petrus Martyr Vermigli*).

Urteile über eine historische Person oder Sache.¹⁵⁹⁵ Was mich in diesem Zusammenhang der Gedächtnisgeschichte beschäftigt, ist die *Relevanz* und *Bedeutung*, die Peter Martyr Vermigli in der Kirchen- und Theologiegeschichte als Person hatte oder gegebenenfalls nicht mehr hatte und hat.

Über Relevanz und Bedeutung sprechen bedeutet auch, ie vielschichtigen Beziehungsfelder zu untersuchen, in die ein Individuum in seiner Zeit und Geschichte verwoben ist. Man hat in der Geschichtswissenschaft und in anderem Zusammenhang auch schon den Begriff der *Verflechtung* verwendet. Die Gedächtnisgeschichte, um die es hier zuerst gehen soll, versucht, eben die Verflechtung einer historischen Person aufzuzeigen, und zwar chronologisch gesehen als Rezeptionsgeschichte. Mit diesem Vorgehen beschäftige ich mich aber automatisch nicht mehr nur ausschließlich mit Peter Martyr, sondern auch mit den ihn begleitenden und ihn nachfolgenden Personen der Theologie- und Kirchengeschichte. Lebt die Erinnerung an Peter Martyr Vermigli und an seine Schriften fort und ist er so von gewisser Relevanz für eine spätere Generation, so heißt das aber nicht, dass für diese immer noch die gleichen theologischen Fragen und Probleme wichtig sind wie für die Generation Vermiglis selbst. Auch bei einer fortbestehenden Erinnerung an eine Person können die Beweggründe, die dazu führen, dass die besagte Figur in der Geschichte präsent bleibt, durchaus ganz verschieden sein als zu Lebzeiten dieser Person. Gerade an der prototypischen Figur der protestantischen Theologiegeschichte, an Martin Luther selbst, wurde dieser Prozess augenfällig.

Diese Gedächtnisgeschichte ist zudem in eigentümlicher Art doppelt verschränkt. Denn obwohl sie sich vordergründig mit der Veränderung der Erinnerung, in unserem Fall an Peter Martyr Vermigli, befasst, und obwohl es so scheint, als ob sich alle Erinnernden zwar verschieden, aber im gesamten doch an der einen Person und ihrem Werk gemeinsam und gleich orientieren, sind es in sich je ganz verschieden motivierte Gedächtnisse. Es ändern sich innerhalb

¹⁵⁹⁵ Vgl. zur grundsätzlichen Unterscheidung von Geschichte und Gedächtnis: JAN ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München / Darmstadt 1998, S. 17-43

der Epochen, die vordergründig ein *Gemeinsames* rezipieren, nicht nur die Fragen und Anliegen der Epochen an das Erinnerte selbst, sondern damit auch der *Ertrag* der Rezeption und das *Rezipierte* selbst.

Vereinfacht formuliert: Es ist zu erwarten, dass die unterschiedlichen Epochen vom ausgehenden 16. bis zum 19. Jahrhunderts sich nicht nur aus verschiedenen Gründen für Peter Martyr interessierten, sondern naturgemäß auch zu ganz anderen Ergebnissen kommen. Oder nochmals und noch stärker vereinfacht: Der Peter Martyr Vermigli, dessen Tod 1562 beklagt wird, ist nicht der gleiche, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts in allen theologischen Kompendien zitiert wird, und nicht der, der im 19. Jahrhundert zur Wiederbelebung reformatorischer Identität und kirchlichen Bewusstseins entdeckt wurde. Ich bemühe mich der Versuchung zu entgehen, das hier entworfene Bild des Theologen und Kirchenmanns Peter Martyr Vermigli als absolut zu definieren, indem ich mich denjenigen zuwende, die auch schon ein Vermigli-Bild entworfen haben. Dieses Vorgehen ist zwangsläufig selektiv, kann keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben. Gleichzeitig eröffnet diese Form der Darstellung als *Gegenerinnerung* im besten Fall die Möglichkeit der Entdeckung anderer, zusätzlicher Erinnerungen:¹⁵⁹⁶ Üblicherweise bezieht sich der Begriff Gegenerinnerung dann auf diejenigen Teile einer Erinnerung oder eines Gedächtnisses, die in einer offiziellen Form unterdrückt oder ausgeklammert werden. Ich möchte den so verstandenen Grundsatz Aleida Assman, „Du erinnerst es so, aber ich erinnere es anders, weil ich erinnere, was du vergessen hast“¹⁵⁹⁷ in einer

¹⁵⁹⁶ ASSMANN, *Moses*, S. 30–34

¹⁵⁹⁷ ALEIDA ASSMANN, *The Sun at Midnight: The Concept of Counter-Memory and Its Changes*. In: LEONA TOKER (Hg.), *Commitment in Reflection. Essays in Literature and Moral Philosophy*. New York / London 1994, S. 223–243 (zitiert u.a. bei ASSMANN, *Moses*, S. 30, der das Konzept auf die Rezeptionsgeschichte des Moses im Alten Testament und in der alttestamentlichen Theologie anwendet). Genetisch entstammt das Bild dem Isis-Mythos hellenistischer Prägung, bei dessen Initiationsritus der Initiand im Gang durch die Unterwelt die Sonne in der Mitte der Nacht sah: „*Accessi contrinium mortis / et calcato Proserpinae limine / per omnia vectus elementa remeavi, / nocte media vidi solem / candido coruscantem lumine [...]*“. (ASSMANN, *The Sun at the Midnight*, S. 223; 242).

freieren Form auf die Beziehung zwischen Selbstbild und Verständnis des Zürcher Reformators Peter Martyr Vermigli und dem Vermigli-Bildes der späteren Theologengenerationen anwenden.

Zum Schluss dieser theoretischen Überlegungen, die nur darum überhaupt gemacht werden, weil rezeptionshistorisch nicht allzu häufig in der Kirchengeschichtsschreibung geforscht wird, noch folgende Anmerkung: Wenn ich mich im letzten Teil dieser Studie mit der Geschichte der *Erinnerung* an Peter Martyr Vermigli beschäftige, so lässt sich, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, keine scharfe und ausschließliche Trennung zwischen dieser *Gedächtnisgeschichte* und der faktenbezogenen *Tatsachengeschichte* machen kann. Ein Problem, das uns nicht besser als anhand von Simlers Oratio selbst demonstriert werden könnte. Deshalb werde ich zuerst kurz auf die unmittelbarsten Zeugnisse in Form von Briefen, Epicedien und Notizen seiner Freunde und Bekannten eingehen. Es geht dabei also um die *receptio mortui*. Anhand der unmittelbaren Zeitgenossen Vermiglis, der theologischen Schul- und Kontroversschriften, wie auch von Lexikonartikeln gehen wir der Frage nach dem *Bild* Peter Martyrs nach und zeichnen die Veränderungen im Lauf der Geschichte auf.

Selbstverständlich könnte man die Rezeptionsgeschichte Vermiglis auch in Form einer *ideengeschichtlichen* Gedächtnisgeschichte darstellen, worin gefragt würde, welche Loci und welche theologischen Fragen, denen sich Peter Martyr widmete, auch für die nachfolgende Zeit prägend wirkten. Doch das wäre wie-

Symbolisch drückt dies die Funktion von Erinnerung aus, „to construct an identity in accordance with the possibilities, demands, and constraints of an ever changing present,“ wie es u.a. MAURICE HALBWACHS (*Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1925; *La Mémoire collective*, 1950) konstruktivistisch formulierte (vgl. ASSMANN, *The Sun at the Midnight*, S. 223f.). Prinzipiell liegt die Funktion der Erinnerung in der Konstruktion einer verbindlichen Vergangenheit über Brüche und Risse der Biographie hinweg. Diese sichernde Aufgabe erfüllt die persönliche Erinnerung im Sinne eines *living by our past* im Gegensatz eines *living with our past*.

der eine andere, wenngleich sehr interessante Frage, die sich der Tradition der dogmatischen und dogmenhistorischen Kompendien widmen müsste.¹⁵⁹⁸

Enden soll dieser Überblick im 19. Jahrhundert, wo durch den Zürcher Alexander Schweizer¹⁵⁹⁹ und den Straßburger Carl Schmidt fast gleichzeitig, doch auf unterschiedliche Weise, wieder auf Vermigli aufmerksam gemacht wurde, nachdem dieser vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jhdts. grösstenteils aus dem reformierten kirchlichen Bewusstsein verschwunden war oder nur noch ein Schattendasein fristete. Der ostfriesische Theologe und Historiker Johann Christoph Schlosser notierte darum 1805 im Vorwort seiner Studie über Peter Martyr bspw. treffend, aber auch leicht verwundert über Vermiglis lexikographische Existenz:

„Sonderbar ist es, daß der Artikel Peter Martyr Vermili, in dem Verzeichniß der Namen bey Bayle in allen Ausgaben, die ich gesehen, steht, da doch im Texte kein solcher Artikel vorkommt. In der Ausgabe von 1740, die ich gebrauche, steht, Pierre Martyr, sous Vermilli, aber im V. steht Vermilli nicht. Noch sonderbarer ist es aber, daß Gotsched in der deutschen Uebersetzung des Bayle auf dem Artikel verwiesen, ohne erst nachzusehen, ob er denn auch darin sey. Dieß bewog Baumgarten voraussetzen, es stehe der Artikel im französischen Texte, denn Band IV. S. 34 der Nachrichten von einer hallischen Bibliothek heißt es: ‚von diesem Mann siehe Bayle’s

¹⁵⁹⁸ Leider existiert gerade das ausserhalb des Horizonts der Gattung *systematischer Repetitorien* in der Tradition Hutters und Emanuel Hirschs auf lutherischer Seite und KARL BARTHS Neuausgabe von Heinrich Heppes *Reformierter Dogmatik* von 1935 nicht. Summarische Darstellungen wie JAN ROHLS *Protestantische Theologie der Neuzeit* in zwei Bänden (Tübingen 1997ff.) weisen nicht die Geschlossenheit auf, die nötig wäre, um ähnlich wie ALEXANDER SCHWEIZER *theologische Ideengeschichte* unter ganz bestimmten Voraussetzungen zu leisten. – Vgl. dazu ALEXANDER SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. Erste Hälfte: Das 16. Jahrhundert. Zürich 1854, S. 275ff. – LUCA BASCHERA, *Umstrittene Orthodoxie: Die historiographisch-theologische Kontroverse zwischen August Ebrard und Alexander Schweizer*. In: EMIDIO CAMPI, RALPH KUNZ, CHRISTIAN MOSER (Hg.), *Alexander Schweizer (1808-1888) und seine Zeit*. Zürich 2008, S. (168-178) 177

¹⁵⁹⁹ SCHWEIZER, *Protestantische Centraldogmen* – DERS., *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche* [...]. Zweite Hälfte. Zürich 1847, S. (275) 280ff.

Wörterbuch im Artikel Vermilli, den man in der deutschen Ausgabe vergebens sucht, unerachtet Theil 3. p. 364. dahin verwiesen worden.“¹⁶⁰⁰

Solchen Spuren des *Bedeutungswandels*, des *Bedeutungsschwundes* wie auch des *Bedeutungszuwachses* wird im Folgenden nachgegangen.

¹⁶⁰⁰ SCHLOSSER, *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. VI.

4.2 PETER MARTYR VERMIGLI IM BILD DER ZEITGENOSSEN

Als Peter Martyr Vermigli am 12. November 1562 in Zürich an der Neustadtgasse 11 im Haus zur Sul nach einwöchiger fiebriger Krankheit im Alter von 63 Jahren, 2 Monaten und 4 Tagen starb, war sein Tod für die Stadt Zürich und für die reformierte Kirche ein schmerzlicher Verlust von aktuell sogar außenpolitischer Dimension. Aber auch in der übrigen reformierten Schweiz sowie im europäischen konfessionell verbündeten Ausland wurde um Vermigli getrauert. Ich frage hier: Wie äußerte sich diese Trauer, welches Vokabular verwendeten seine Zeitgenossen in ihren Nachrufen, Briefen und Epicedien, und wie wird darin Vermigli beschrieben? Die darauf gefundenen Antworten heißt es im Licht einer Quellenkritik zu interpretieren, denn Nachruf, Briefe und posthume Hymnen sind selbstredend nicht per se objektive Quellen, sondern aus je verschiedenen Gründen und unterschiedlichen Blickwinkeln formuliert. Sie haben ihren je unterschiedlichen Zweck, ihre eigene Sprache und Tradition.

Der weitere Schritt wird dann sein, dieses Vokabular und das zugehörige Bild soweit als möglich einem Vergleich mit anderen zeitgenössischen Personen zu unterziehen, um so den Stellenwert Vermiglis unter seinen Zeitgenossen und für diese herauszuarbeiten. Mich interessiert sodann weiter, was mit diesem Bild in der weiteren Kirchengeschichte geschieht, wie es sich entwickelt und allenfalls verändert: Entspricht dieses Bild und diese Einschätzung Vermiglis nach seinem Tod auch seinem eigenen Selbstverständnis? Wie verhalten sich die „wirkliche historische Person“ (sofern diese uns noch zugänglich ist) und das aus der Erinnerung an diese entstandene Bild, das Gedächtnis?

4.2.1 Briefe über den Tod Petrus Martyr Vermiglis und ihre Ausdrucksweise

Wenn wir über Briefe aus der frühen Neuzeit sprechen, gilt es zu berücksichtigen, dass diese zwar primär als private Quelle erscheinen, der Charakter

dieses Privaten aber gegenüber heute gänzlich andere Qualitäten aufwies. Insbesondere wurde bei Briefen stets miteingerechnet, dass teilweise deren Inhalt wenn nicht gar der ganze Brief an weitere Personen weiter geleitet wurde. Auch private Briefe hatten stets einen Charakter von Öffentlichkeit. Nichtsdestotrotz gehört der Brief in die private Kommunikation, ist gleichsam ein „Gespräch unter Abwesenden,“ um eine bekannte Definition aufzunehmen.¹⁶⁰¹ Das bedeutet, dass ein Brief stets primär als Informationsquelle über den Autor zu lesen ist, erst sekundär über die darin bezeugten Sachverhalte, und über diese auch nur durch die subjektive Wahrnehmung des Verfassers.¹⁶⁰² Das bedeutet nichts anderes, als dass wir auch die so unmittelbar wirkenden brieflichen Zeugnisse mit der gebotenen Distanz und Kritik zu lesen und zu beurteilen haben: Wer spricht mit wem und über was? Über den Tod Vermigli am 12. November werden wir sogar von mehreren Briefen gut unterrichtet. Von den bereits innerhalb der Historik erwähnten ist derjenige vom 13. November 1562 wichtig, den Heinrich Bullinger an den Churer Antistes Johannes Fabricius¹⁶⁰³ schrieb,

¹⁶⁰¹ Vgl. dazu MICHAEL MAURER, *Briefe*. In: *Aufriss der Historischen Wissenschaften. Band 4: Quellen*. Stuttgart 2002, S. 349-371. Maurer zitiert hier den alexandrinischen Bibliografen Artemo mit Bezug auf die Untersuchung von Reinhard M. G. Nickisch, *Brief*, Stuttgart 1991

¹⁶⁰² MAURER, *Briefe*, S. 350f. S. 351: „Immer sind es im Brief nicht die Ereignisse selbst, die sprechen, sondern nur subjektive Wahrnehmungen von Ereignissen. Trotzdem wüssten wir vieles nicht, wenn es nicht gerade in dieser Form der brieflichen Mitteilung eines Individuums an ein anderes erhalten wäre; und oft genug ist die subjektive Wahrnehmung eines Ereignisses noch wichtiger als das Berichtete selbst.“

¹⁶⁰³ Johannes Fabricius Montanus (1527-1566), *Hans Schmid, der Bergler*, war der Nachfolger des Churer Reformators Johannes Comander (1482-1557). Geboren in Bergheim / Elsass (darum sein Namenszusatz Montanus), kam er zu seinem Onkel Leo Jud nach Zürich, um da die Schulen zu besuchen. Als Comander zu Anfang des Jahres 1557 starb, sprach sich der Churer Rat im ersten Wahlgang gegen den Engadiner Philipp Gallicius (der Verfasser des bündnerischen Glaubensbekenntnisses und der Kirchenordnung, welche auf der Synode 1552 beschlossen worden waren) aus und wandte sich an Heinrich Bullinger, um diesen um einen Vorschlag zu bitten. Bullinger schlug sogleich den jungen Theologen Johannes Fabricius Montanus vor. Fabricius war zu diesem Zeitpunkt Schul-

und dessen Ausschnitt ob seiner Kürze und Prägnanz darum nochmals kurz erwähnt sein soll:

„Gestern ist kurz nach 3 Uhr Petrus Martyr gestorben, nach kaum achttägiger Krankheit. ‚Moriens in sella sedit; morientia stiti. Firmissima fuit in Deum fide. Ab eo tempore, quod rediit ex Gallia, semper nausea cibi laboravit; oborta sunt et ulcera in tibiis.‘[...]“¹⁶⁰⁴

Soweit die relativ knappe und medizinisch nicht sonderlich ausführliche Berichterstattung. Es mag uns die Kürze noch zusätzlich erstaunen, da Fabricius Bullinger relativ nahe stand und der Zürcher den jungen Theologen dem Churer Rat als Pfarrer vorgeschlagen hatte. Allerdings ist das ganze Schreiben an Fabricius in sich nur eine Sammlung von verschiedenen kurzen Mitteilungen, und wir dürfen die äussere Form nicht überinterpretieren. Für unsere Suche nach Motiven einer Gedächtnisgeschichte mag die Modusbezeichnung *firmissima fuit in Deum fide* interessant sein, denn das meint nichts anderes, als dass Martyrs Glauben und Überzeugung selbst im Tod unerschütterlich fest stand und er so, in diesem ersten kurzen Dokument, bereits in einer *vorbild- und tugendhaften* Haltung dargestellt wird.

Bullingers Tonfall ändert sich in der Tat wenige Tage später, als er am 22. November an Calvin schreibt, dem er selbstredend und unbesehen von allen möglichen theologischen Differenzen doch sehr verbunden war.

vorsteher am Grossmünster und Pfarrer in Schwamendingen. Der Churer Rat wählte ihn nach einer Probepredigt Ende Februar 1557 als Prädikant ans Antistitium. – Vgl. dazu: TRAUOGTT SCHIESS (Hg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Band II (April 1557–August 1566), Basel 1905 (=QSG 24), S. VII–LXXII – WILHELM JENNY, *Johannes Comander. Lebensbild des Reformators der Stadt Chur*. Bd. 1, Zürich, 1969, S. 263f. & Bd. 2, Zürich, 1970, S. 452–458 – RUDOLF PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2, Zürich 1974, S. 124 & 644 – HBLS 3, S. 99f. – BBKL 15, Sp. 547–551

¹⁶⁰⁴ SCHIESS, *Korrespondenz*, Bd. II, S. 420

Einen Tag, nachdem sich Vermigli's Rückkehr vom Kolloquium in Poissy 1561 jährte,¹⁶⁰⁵ rechnet Bullinger damit, dass das Gerücht vom Tod des *sanctissimus et doctissimus Martyr* bereits nach Genf gelangt ist.¹⁶⁰⁶ Wie im Brief an Fabricius notiert er die Todeszeit Vermigli's am 12. November um drei Uhr nachmittags *oder kurze Zeit später*, doch bezeichnet hier Bullinger Petrus Martyr erstmals zusätzlich als *Heiligsten und Gelehrtesten* der Theologen in Zürich, der, wie im Bericht an Fabricius, in *äußerst festem und ernsthaftestem Glauben* verstorben sei. Die Modusbezeichnung des unangefochten Sterbenden wird also ergänzt durch die persönlich-biographische Charakterbezeichnung des an Glauben und Weisheit Vorbildhaften: *firmus, sanctus et doctus*, standhaft, gläubig und gelehrt:

„Fama, opinor, attulit ad vos virum sanctissimus et doctissimus Martyrem nostrum migrasse ad Dominum. Sum alias moeroribus tantum non confectus, et tamen doloribus meis hic omnium maximus accidit et opprimit fere. Fuit hic vir incomparabilis et mortalium mihi carissimus. Iacturam in eo fecit non modo nostra sed universalis ecclesia irreparabilem prope. Multa ille mecum contulit dum decumberet. Vis VIII dies decubuit. Morbus oppresserat ipsum mox ab initio: sed animo fuit intrepido, fide sincerissima et robustissima. Sedens in sella migravit

¹⁶⁰⁵ CO 19, Sp. 586 (Nr. 3879): „[...] Heri completus est annus quo Martyr noster rediit ex Gallia. [...]“

¹⁶⁰⁶ CO 19, Sp. 586 (Nr. 3879) – Dass Bullinger mit dieser Annahme recht hatte, zeigt sich im Brief Calvins vom 6. Dezember 1561 an den Basler Antistes und lutheranisierenden Münsterpfarrer Simon Sulzer: „[...] Ein neuer Anlaß zur Trauer ist uns der Tod Pietro Martires. [...]“ Calvin erwähnt das ganz am Schluss des Briefes, der insgesamt wegen der Zustände um die Protestanten in Frankreich einen sehr pessimistischen Ton trägt. So beginnt Calvin den Brief: „[...] denn erstens hält mich die Traurigkeit so in ihren Banden, dass ich zu jeder Art Tätigkeit unlustig bin, wenn mich nicht die Notwendigkeit drängt und wider meinen Willen treibt, und zweitens mag ich bei den verworrenen Verhältnissen nichts Ungewisses schreiben, um nicht bald beschämt zurücknehmen zu müssen, was ich für wahr hielt.“ In: *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Rudolf Schwarz. Band 2, Tübingen, 1909, S. 414-416. – Zu Simon Sulzer vgl. HBL 6, 604 – PFISTER, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, S. 279, 298, 411

Novembris 12 hora pomeridiana tertia aut paulo post. Doluit ei quod Brentio respondere non potuit, sed hanc quoque rem commisit Domino.”¹⁶⁰⁷

Bullinger schildert Calvin seinen Schmerz über den persönlichen Verlust wie auch über den Verlust für die Zürcher Kirche und den reformierten Glauben insgesamt. In seiner Formulierung mag dabei auch die Tatsache mitspielen, dass Calvin selbst Peter Martyr als Pfarrer für die kleine italienischsprachige Gemeinde und als theologischen Mitarbeiter nach Genf holen wollte, dieser den Ruf der Rhonestadt aber ablehnte.¹⁶⁰⁸ Mehr noch aber wird klar, dass der verstorbene Vermigli nicht nur für Bullinger und Zürich, sondern ebenso für das weitaus exponiertere Genf *sanctissimus et doctissimus* einer der Hauptzeugen reformierten Glaubens war.

Was das bedeutet, wird kurz darauf situationsgemäß erläutert: Peter Martyr stand Bullinger am nächsten und war zweifellos der international berühmteste Theologe in Zürich. Über seiner Leistung als Lehrer und Theologe stand dessen Glaube, der im Tod nicht gewichen, sondern gleich fest geblieben war. Damit steigert Bullinger Martyrs Bedeutung vom ausserordentlichen Theologen zum Glaubensvorbild, Glaubensleben und Glaubenslehre sind kongruent. Die nachgeschaltete Reminszenz an die Auseinandersetzung mit Brenz ist demgegenüber marginal. Jenseits von gattungs- und situationstypischer Wortwahl treffen wir in diesem Schreiben Bullinger bereits auf Elemente einer Beschreibung Vermiglis, die nicht nur unter dem unmittelbaren Eindruck seines Todes Gültigkeit hatten, sondern die darüber hinaus einer Art Eigendynamik entwickelten. Gewiss, Teile davon treffen wir bei vielen Todesschilderungen an: *Sinceritas et robur fidei* im Angesicht des Todes gehören zum Ideal des glaubensfesten Hirten. Hier haben sich die humanistisch gebildeten Zeitgenossen bedient und es mögen vielleicht die Tatsachenschilderungen sogar durch Typisierung überlagert sein. Was aber die (theologisch-kirchlichen) Begriffe der *Gelehrsamkeit* und der tragenden Funktion für die zürcherische wie die reformierte

¹⁶⁰⁷ CO 19, Sp. 585 (Nr. 3879)

¹⁶⁰⁸ Vgl. dazu unter 2.6.2.1

Kirche anbelangt, so stoßen wir dabei auf ein Merkmal, das sich für Vermigli auch in späteren Schilderungen durchziehen wird, und das bewusst, so meine These, den jeweiligen Adressaten gegenüber kommuniziert wurde.

Für das Bild Peter Martyr Vermiglis, das kurz nach seinem Tod verbreitet wurde, ist noch ein weiterer Brief Bullingers wichtig, nämlich sein Schreiben an Zanchi vom 16. Dezember 1562.¹⁶⁰⁹ Wie der Briefanfang klar macht, war Zanchi bereits von anderer Seite her über den Tod Vermiglis informiert worden.¹⁶¹⁰ Bullinger bittet in diesem Brief Zanchi, als Nachfolger Vermiglis nach Zürich zu kommen. Denn, so Bullinger, man benötige einen Mann, der wie Peter Martyr arbeitsam, friedliebend, wohlwollend, gründlich und einfach in seiner Lehre sei, sich nicht mit unnötigen Spitzfindigkeiten beschäftige, sondern nur das suche, was zum Heil gehöre.¹⁶¹¹

¹⁶⁰⁹ Zu Zanchi (1516–1590) vgl. CHRISTOPHER J. BURCHILL, *Girolamo Zanchi, Portrait of a Reformed Theologian*. In: SCJ 1984, Nr. 2, S. 185–207 – JOSEPH N. TYLEND, *Girolamo Zanchi and John Calvin. A Study in Discipleship as Seen Through Their Correspondence*. In: CThJ 10 (1975), S. 101–141 – BONORAND, *Reformatörisehe Emigration*, S. 42–46; 282 – EMANUELE FIUME, „*Decretum Dei, solatium ineffabile*“. *Il contributo di Girolamo Zanchi (1516–1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*. In: BSSV 181, 1997, S. 67–78 – OTTO GRÜNDLER, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*. Neukirchen 1965 (=BGLRK 20), S. 16–18 – BBKL 14, Sp. 339–343 – JOHN L. FARTHING: *Patristics, Exegesis, and the Eucharist in the Theology of Girolamo Zanchi*. In: CARL R. TRUEMAN / R. S. CLARK (ED.): *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*. Carlisle (Columbia) 1999, S. 79–95

¹⁶¹⁰ Aus Zürich unterhielten neben Bullinger auch Conrad Gessner und Wolfgang Haller mit Zanchi nahmhafte Korrespondenz. Wer Zanchi bereits informiert hatte, bleibt allerdings unklar. Vgl. zur Korrespondentenliste ZANCHI, *Op.* Vol 8, *Epistolarum Libri I et II*. ZBZ III N 49, ab

¹⁶¹¹ In: ZANCHI, *Opera*, Vol. 8, Sp. 273–274: „Dudum per alios haud dubie, intellexisti Hieronymus charissime frater, venerandum et charissimum meum Compatrem Martyrem, relictis nobis in difficultatibus et miseriis, feliciter ad coelestia gaudia migrasse ad Dominum, cui feliciter servivit. Nun igitur agitur de successore illi surrogando, cumque multorum animi in te inclinent, ut qui illius diligens sis discipulus, sanae doctrinae Evangelicae fidelis assertor, ad profitendumque addocendum et disputandum satis

Dabei tritt natürlich vor allem hervor, was Bullinger im Moment am meisten beschäftigt haben wird, nämlich die Regelung der Nachfolge. Ziel musste es ja sein, die von Vermigli wahrgenommenen Funktionen schnell wieder zu besetzen. Dass Zanchi den Ruf Bullingers nicht annahm, resp. dass der Zürcher Rat Zanchi nicht an die Schola Tigurina berufen wollte und dann nach einer Zeit des Hin- und Hers mit Josias Simler eine Hausberufung vollzogen wurde, soll hier nicht weiter erörtert werden.¹⁶¹² Rezeptionsgeschichtlich interessant ist, dass über den Verlust des Weggefährten Zürich der Verlust eines *exponierten* und sich für die reformierte Sache akademisch *exponierenden* Theologen schmerzte.

Wir stellen fest: Vermigli wurde kurz nach seinem Tod von allen Seiten gelobt und sowohl seine Bildung wie sein Eintreten für die wahre und reine Religion wurden stark hervorgehoben. Sind das zwar allgemeine Begriffe, so finden

instructum, experiri his meis literis apud te volui, si quando agatur de eligendo successore Martyris, et tu nomineris, quid de te amplissimo Magistratui, et collegio Ministrorum polliceri possim. [...] Scio, quam Martyr beatae memoriae, functionem sustinuerit, cui tu in laboribus et stipendio succedes. [...] Requirimus vero talem modis omnibus virum, qualis fuit Martyr noster, hominem laboriosum, pacificum, benignum, non negligentem, contentiosum et rixosum, qui pacem inter fratres alat, non discordiam serat.“ Diesem Wunsch Bullingers entsprach der Zürcher Rat allerdings nicht und fragte Ludwig Lavater (1527-1586) an. Dieser lehnte ab und der Rat ernannte Josias Simler zum Nachfolger Martyrs, der dessen Amt 1563 als Professor für Altes Testament antrat. Zwischenzeitlich hatte er bereits 1560 dasjenige Theodor Biblianders (1504/9-1564) vertreten. Vgl. dazu oben unter 2.6.8 – Zu Ludwig Lavater vgl. die Untersuchung über dessen Vater Hans Rudolf Lavater von HEINZPETER STUCKI, *Bürgermeister Hans Rudolf Lavater 1492-1557. Ein Politiker der Reformationszeit*. Zürich 1973 (ZBRG 4) – BBKL 15, Sp. 851-853. – Mit dieser Hausberufung befolgte der Zürcher Rat indessen lediglich eine Weisung, die er bereits anlässlich der Ernennung Vermigli 1556 gegeben hatte und die dem Kapitel des Grossmünsterstifts am 3. August 1556 vermittelt wurde. Vgl. dazu HEINRICH BULLINGER, *Stiftsgeschichte*, 1573, ZBZ Ms. Car C 43, 896, transkribiert von Dr. Hans Ulrich Bächtold, Arbeitsmanuskript IRG Zürich.

¹⁶¹² Vgl. dazu HEINRICH BULLINGER, *Stiftsgeschichte*, ZBZ Ms. Car C 44, S. 896ff. – Vgl. unter 2.6.2

wir bei aller Bandbreite des Lobes doch auch einige typische Charakteristika, die herausgehoben wurden. Der Stiftsverwalter Wolfgang Haller¹⁶¹³ beschreibt ihn im Brief vom 18. Dezember an Zanchi nicht nur als „Licht und Stütze unserer Kirche,“ sondern geradezu als solches „für die gesamte, auf der Erde zerstreute Gemeinde des Herrn“ und hebt an Vermigli dabei besonders seine Frömmigkeit, seine Kenntnisse, die Liebenswürdigkeit und seine Humanität hervor. Bereits poetisch kann er formulieren, die Zürcher Kirche werde durch seinen Tod eine Waise;¹⁶¹⁴ eine Waise, weil ihr nun ein Elternteil fehlte. Eine elterliche Funktion war Peter Martyrs unermüdlicher Einsatz für die schriftgemässe Auslegung und Ausbildung der jungen reformierten Pfarrrschaft wie auch sein theologisch-kämpferisches, doch nie aggressives Eintreten für den reformierten Glauben gegen aussen.

¹⁶¹³ Der Stiftsverwalter Wolfgang Haller (1525-1601) war der Bruder von Johannes Haller d.J. (1525-1575), dem obersten Dekan der Stadt Bern, und stammte aus Wil (SG). Ihr Vater Johannes Haller d.Ä. (1487-1531) war nach seinen Studien Pfarrer in Scherzlingen und Amsoldingen, wo er wegen reformatorischer Gesinnung weichen musste. Anschließend wurde er Helfer am Grossmünster in Zürich, war Teilnehmer an der Berner Disputation 1528, Pfarrer in Bülach und starb im 2. Kappeler Krieg 1531. Sein Sohn Wolfgang war bis 1545 Schulmeister im ehemaligen Kloster in Kappel und Pfarrer in Hausen a.A., anschließend Pfarrer in Meilen und ab 1552 Archidiakon am Grossmünster in Zürich. 1555 wurde er Chorherr und zugleich Stiftsverwalter. Wie Vermigli erhält er vom Rat der Stadt Zürich das Bürgerrecht geschenkt. Dagegen ist der Berner Reformator Berchtold Haller (1492-1536) nicht mit diesen verwandt und stammt aus einer Familie aus dem schwäbischen Dorf Aldingen. – HBLS 4, S. 59-62 – BBKL 2, Sp. 485-493. Zu Johannes Haller d.J. vgl. BBKL 2, Sp. 493f.

¹⁶¹⁴ ZANCHI, *Opera*, Vol. 8, Sp. 284-285: „Quantum [...] nos, Zanchi Doctissime, quotquot in Tigurina laboramus Ecclesia, obit praestantissimi tui nostrique Martyris affecerit, atque in dies afficiat, tam dici nequit, quam ille modo nobis restitui non potest. Quo plus enim ob oculos revocamus atque cogitamus, qualis et quantus ille fuerit, tanto plus de eo amisso contristari lamentarique cogimur. Fuerat non modo nostrae Ecclesiae lumen atque columnen, sed totius Christi in toto orbe lapas Ecclesiae splendissima [...].“ – Ebenso erwähnt, aber nur paraphrasierend übersetzt bei SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 290.

Versucht man, Charakter und Stil dieser ersten brieflichen Zeugnisse abschließend zu beschreiben, so fallen zwei grundsätzliche Punkte auf: Einmal die Nüchternheit und der beinahe faktographische Stil, mit denen u.a. Bullinger seinen Adressaten den Tod Vermiglis berichtet. Mit einem gewissen Recht würde man als moderner Leser erwarten, dass etwas von der Dramatik und der Trauer der Zürcher übermittelt würde. Stattdessen muten die brieflichen Zeugnisse aus dieser ersten Stunde wortkarg an. Doch der Schreibstil Bullingers ist zeittypisch, es findet sich in den Briefen des 16. Jahrhunderts wenig, das auf die Empfindsamkeit späterer Zeit hinweist.¹⁶¹⁵

Zweitens zeigen doch die Sätze von Stiftsverwalter Haller und Bullingers Hinweise auf Vermiglis Gelehrsamkeit und auf seine Fähigkeiten in theologischen Kontroversen sowie in Glaubensfragen einige typische Merkmale, die sein Bild prägen sollten. Sie bildeten den Kernbestand der Erinnerung an Petrus Martyr, die in der folgenden Zeit Bestand haben würde und an welche sich weitere Aussagen anhaften sollten. Denn bereits kurz nach dem Tod Peter Martyrs wurde am Bild des Verstorbenen gearbeitet.

4.2.2 Epicedien auf Petrus Martyr Vermigli und ihre Eigenart

Stellt man den ersten brieflichen Zeugnissen und Nachrufen die kurz darauf und in Folge entstandenen Epicedien und Spruchverse nebenan, so werden die ersten geschilderten Eindrücke verstärkt und fokussiert, aber auch kanalisiert. Wir müssen uns dabei jedoch vergegenwärtigen, dass Grab- und Leichengedichte (Epicedien) wie die Epitaphien im 16. Jahrhundert eine eigene literari-

¹⁶¹⁵ Es entspricht durchaus zeittypischer Gepflogenheit, dass persönliche wie allgemeine Sachverhalte in frühneuzeitlichen Briefen nebeneinander stehen, der Übergang vom einen zum andern zuweilen hart wirkt. Zum Genus des frühneuzeitlichen Briefes wie der Epistolographie. – LR, S. 233 – MAURER, *Briefe*, S. 349–372 – Vgl. RGG⁴ 1, Sp. 1761f. – JOACHIM DYK (Hg.), *Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18. Jhdts. im deutschsprachigen Raum*. Stuttgart 1996, S. IX–XXIV (Einleitung: Rhetorik im 18. Jhd.)

sche Gattung darstellten und man mit Recht von einer geradezu typischen epitaphen »Beredsamkeit« sprechen kann, mit der seit dem 14. Jahrhundert vom Leben meist besonderer Verstorbener berichtet wurde.¹⁶¹⁶

Ursprünglich bezeichnete der Begriff des Epitaphs nur die Inschrift auf der Grabplatte. Diese Inschrift beginnt sich jedoch auszuweiten und wird zuerst mit Angaben über den Verstorbenen, seinen Lebenswandel und seine Leistungen ergänzt. In diesem Prozess entwickelt sich das Epitaph mehr und mehr zu einer Darstellung des Toten als moralisch-religiöses Lebensbeispiel und umfasst mit der Zeit auch ganze Familien. Gleichermassen werden die Epicedien mit der Entwicklung des Buchdrucks dem neuen Medium angepasst. Epicedien, die Leichengedichte, erscheinen nun nicht mehr nur auf dem physischen Grab, sondern als „virtuelle“ Grabplatten, bspw. in den posthumen Ausgaben der Werke der Verstorbenen oder, wie bei der gedruckten Ausgabe von Josias Simlers Biographie über Vermigli, in dessen Lebensbeschreibung. Die Form des (Leichen-)Gedichts und des Epitaphs fließen dabei ineinander, gedruckte Epicedien werden zu literarischen Grabmälern, die literarischen Gräber bei Gelehrten zu deren eigentlichen Friedhöfen.¹⁶¹⁷

¹⁶¹⁶ PHILIPP ARIÈS, *Geschichte des Todes*, S. 284-295; LR, S. 233 – Zu den antiken Vorbildern der Epitaphienliteratur vgl. VERA BINDER (Hg.), *Epitaphien. Tod, Totenrede, Rhetorik. Auswahl, Übersetzung und Kommentar*. Rahden 2007, S. 1-10

¹⁶¹⁷ ARIÈS bezeichnet in diesem Zusammenhang die steinernen Epitaphien als „Who's who“ und als Lexikon erlauchter Persönlichkeiten, die den (gelehrten) Passanten den Verstorbenen zur Lektüre anbieten. Eine Zwischenstufe zwischen in Stein gemeisselter Inschrift und gedrucktem Epitaph war die im 16. Jahrhundert weit verbreitete Gewohnheit, sich auf Papier einen Entwurf einer eigenen Epitaphinschrift anzufertigen. (In: DERS., *Geschichte des Todes*, S. 286, 292) Eine Weiterentwicklung weg von der belehrend-lexikalischen Einzelgestalt hin zu moralisch-religiösen Sinnsprüchen stellen im Barock die Grabsteine und -platten berühmter Persönlichkeiten dar. Bei ihnen wird anhand des Verstorbenen gerade auf das Allgemeine gezielt, die besondere Person weist auf das Allgemeingültige. – Vgl. dazu die Inschrift auf dem Wandepitaph für Hauptmann Hans Kaspar Schmid zu Goldenberg (†1671) in der kleinen Landkirche Dorf (ZH): „Der Todt

Die erste Sammlung solcher Trauergesänge findet sich im Anhang zu Simlers Oratio von 1563.¹⁶¹⁸ Die prominenten Verfasser sind Konrad Gessner,¹⁶¹⁹ Rudolf Gwalther,¹⁶²⁰ Wolfgang Musculus,¹⁶²¹ Rudolf Collin Sr.,¹⁶²² Johannes

kumt bald, starck ist sein Gwalt, darnach dich halt.“ – Dazu: KIRCHENPFLEGE DORF (Hg.), *Zur Renovation (1966–1967) der Kirche Dorf (ZH)*. Dorf 1967, S. 6

¹⁶¹⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl. 42r – 49r

¹⁶¹⁹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 42r-v: „ΕΙΣ ΠΙΕΤΡΟΝ ΜΑΡΤΥΡΑ ΒΕΡΜΙΛΙΟΝ // Θεολόγον τὸν πάνν Ἐξόδιον. // Οὐκ ἐτεόν γε φερώνυμιον ὄνομα Πέτρος // Μάρτυρος, ἐξ ἱεροῦ ὕδατος ἀρχεγούου // Εἶχες· ἐπεὶ σοι τοῦτο πεωρωμθύνει εἰ οἶω, // Θεσκελον ἀμφοτέρων, κρεῖττον ἰδ’ ἀνδρομέου. // Μαρτυρεῖν γάρ σοι Χριστοῦ διὰ παντός ἐτύχθη // Ὁ σκοπὸς ἡδὲ τέλου ῥήσιον ἡδὲ βίου. // Ἐν ταύτῃ Πέτρος ἡ δίκην, μέχρι γῆρας οὐ ὁδοῦ // Καὶ Πυλέων αἶδου, ὀλισσαθέως ἐβίως. // Τοῦτό δ’ Ἐυρώπη πᾶς οἶδεν ἡ εὐρυόδια, // Αὐσονία πρῶτον, σοὶ γεγονῶμα πάτραι. // Εἶτα ἡ Τοίτονις αἶα, πολυκλειῶν τε Βρεταννῶν, // Καὶ τέλου Ἑλβετίων ἔθνον ἀρνίφιλον. // Ὡν ἐν πρῶτις ἡ πόλει πέντ’ ἡ ἐλιόισι // Ἐξηγσάμεθου τὰς ἱερὰς σελίδας, // Κυρίου ἐκ γρνευθῆς ἔτει ἄλφα ἐπὶ τριακόσιοι // Οἰκοδομεῖν θεῖαν γλιχόμεθου διδαχὴν, // Ἦλυθες εἰς Κέλτας, βασιλεὺς δ’ ἐκάλεσιν Ναβάρρων // Καὶ βασιλεὺς Κελτῶν γῆρα εἴουσα τότε. // Νοσήσας ἡ μάλιν εἰς ἑλβετικὸν Τίγουρον, // Κυρίου ἀθμαίων πνεῦμ’ ἀνέγκας ἔον, // Οὐ πλήρης μὴ νόσον ἐπιπλομεθίου ἐνιαυτοῦ. // Σᾶμα μεθ’ οὗν εἶδον μηξὶς ἔρα κατέχει // Νοῦς δ’ ὑπερουρανίῃ ἐν πραξίδι, μυριάδεασι // Σὺν πολλαῖς ἀγίῳν, ζῆβιον ἀθάνατον. // [Superscriptum:] Κονεῶδος Γεσνήρος, ὁ ζῶντά τε φιλήσας // αὐτὸν καὶ ἀγασάμεδος. ἐπιπλεῖσον, καὶ // τῇ εὐσεβεσάτῃ αὐτοῦ ἐξόδῳ ὠδαγε // νόμεδος ἐμελέτα.“ (Die Lesart dieses Trauergesangs ist allerdings aufgrund der verwendeten Drucktype mehr als heikel!) – Zu Konrad Gessner vgl. HLS, 5, 352f. – URS B. LEU, *Conrad Gessner als Theologe*, Zürich 1990. Gessners griechisches Exodion ist nicht das einzige in Simlers Ausgabe der Oratio. Von Gessner findet sich gleich anschliessend noch ein zweites, kurzes griechisches Gedicht, bei dem allerdings gleich auch die lateinische Übertragung mitgeliefert wird und das sich explizit nun auf Martyrs Begräbnisstätte im Kreuzgang des Grossmünsterstifts bezieht (a.a.O., Bl. 42r): „Hoc tumulto Πέτρος, tum re, tum nomine, Μάρτυρ. // Conditus est, Christi testis amorque sui. // Annum si libeat Domini cognoscere, μὴ ῥῶ // Abijce de Graecis, bis tria et adde, notis.“

¹⁶²⁰ Zu Rudolf Gwalther vgl. HLS 5, S. 845 – OER 2, S. 203f. – BBKL 1, Sp. 381f.

¹⁶²¹ Zu Wolfgang Musculus vgl. REINHARD BODENMANN, *Wolfgang Musculus (1494–1563)*. *Destin d’un autodidacte lorrain au siècle des réformes*. Genf 2000 – RUDOLF DELLSPERGER (Hg.), *Wolfgang Musculus (1494–1563) und die oberdeutsche Reformation*. Bern 1997 – eHLS art. Musculus – OER 3, S. 103f. – BBKL 6, Sp. 381f.

Kessler,¹⁶²³ Wolfgang Haller,¹⁶²⁴ Blasius Marquard,¹⁶²⁵ Johann Konrad Fabricius¹⁶²⁶ sowie Johann Fabricius Montanus. Dieser Chor von Freunden, von Mitstreitern und Partnern stimmt nun nicht einfach ein unisones humanistisches Konzert an, sondern die einzelnen Stimmen betonen teils unterschiedlich, in mehreren Punkten aber konzis und gleichziehend Peter Martyrs Leben und bleibende Leistungen. Was sind die immer wiederkehrenden Stichworte?

Einmal wird an Martyrs Biographie die *peregrinatio christiana* vorgestellt. Als Flüchtling um Christi Willen aus Italien, resp. seiner Heimat vertrieben, zwischenzeitig in Britannien, findet er endlich bei den Helvetiern, näherhin in der Stadt Zürich, seinen gottgewollten Wirkungsort.¹⁶²⁷ Variiert wird dieses Motiv mit seiner aus ebenso vielen Ländern stammenden Zuhörerschaft,¹⁶²⁸ was selbstredend bereits auf das zweite Grundmotiv anspielt, nämlich das der herausragenden Bildung. Noch häufiger wird aber das erste Motiv der Peregrinatio mit Vermiglis Namensäquivokation unterstrichen, so dass aus dem gewählten Augustinernamen Martyr der Märtyrer um des neuen Glaubens willen

¹⁶²² Zu Rudolf Collin Sr. (Ambühl, Clivanus) vgl. HLS 1, 293 – FRITZ BÜSSER, *Bullinger*. Band 1, Zürich 2004, S. 45, 207

¹⁶²³ Zu Johannes Kessler vgl. eHLS art. Kessler, Johannes – BBKL 3, Sp. 1412ff.

¹⁶²⁴ Zu Wolfgang Haller vgl. *Pfarrerbuch*, S. 319

¹⁶²⁵ Blaise Marquard war Professor in Lausanne und Bern

¹⁶²⁶ Johann Conrad Fabricius vgl. unter Hans Konrad Schmid (Johannes Conradus Tigurinus) in Zwa XVI, S. 358 und im *Pfarrerbuch*, S. 509. Schmid war 1556 ordiniert worden und dann Pfarrer in Weiningen (ZH), wurde aber bereits 1558 vom Kollator (Stift Einsiedeln) ohne Grund abgesetzt und kam nach Fällanden (ZH). Er starb 1565 an der Pest. Von Schmid sind mehrere Gedichte und Gedichtbände erhalten geblieben.

¹⁶²⁷ So z.B. RUDOLPH GWALTHER, *In tumultum incomparabilis viri D. Petri Martyris Vermiglii* [...]. In: SIMLER, *Oratio*, Bl. 42v f.

¹⁶²⁸ Johannes Haller in: SIMLER, *Oratio*, Bl. 44r: „[...] Italus audivit, Gallus, Germanus et Anglus, // Martyrium sanctum quod dibi Christe dedi. // Illud et absolve Tigurina doctor in urbe, // Hic mea membra iacent, spiritus astra tenet.”

schlechthin wird.¹⁶²⁹ Es liegt auf der Hand, dass solches bei Vermiglis Biographie zum Thema wird. Jedoch ist es auffallend, wie direkt und häufig diese Motivverbindung zum Tragen kommt und ganz bewusst auf Vermiglis Nachleben bezogen wird. Hat sich schon Gessner darauf bezogen, so formuliert das Blasius Marquard explizit aus¹⁶³⁰ und benutzt das Stilmittel der Peregrinatio, indem er Vermiglis Stationen aufzählt und gleichzeitig darauf verweist, dass er an diesen Orten je für sich Glaubenszeuge für die evangelische Wahrheit war. Das biographische Motiv der Peregrinatio wird mit dem der Glaubensstärke verbunden und kongenial zum Motiv der nachwirkenden Bildung, ja in gewisser Weise zu einer Form der intellektuellen Unsterblichkeit erweitert: *Ipse tibi Martyr dogmate martyr erit.*¹⁶³¹ Leben, Lehre und Bildung im Dienst der evangelischen Sache, der neuen und neu reformierten Kirche, so könnte man die Hauptaussagen dieser Epicedien zusammenfassen. *Leben, Lehre* und *Bildung* wird zum Grundtenor, zu einer motivischen Trias, die sich auch bei Johann Konrad Fabricius¹⁶³² auf die Schar der davon intellektuell wie geistlich lebenden Hirten und Pfarrer variiert findet, kunstvoll ergänzt bei Musculus mit einem

¹⁶²⁹ So bei Johannes und auch Wolfgang Haller. – Vgl. SIMLER, *Oratio*, Bl. 44r-v

¹⁶³⁰ SIMLER, *Oratio*, Bl. 45v-46r: „Extincto nuper Tigurina Academia claro // Martyre, lugubri talia voce refert. // Saepe mihi luctus mors invida causa fuisti, // Mersisti teneras saepius imbre genas. // Saepe suos fevit Respublica nostra parentes, // Hostili quondam qui cedere nece. // At vix ulla fuit tam iusti causa doloris // Atque mihi, quae sim Martyre nuda meo // Martyre nuda meo, sacrum qui mystica vatum et // Ardua discussit tot monumenta patrum. // Christique infestos ut murus aheneus hostes, // Voce sacri late fudit Evangelii. // Testus erit Latium, et florens Gemaniam testis, // Anglia testis erit, Gallia testis erit. // Sed iuvat immodicos nil quidquam fundere fletus, // Fata velut cunctis non subeunda forent. // Maiores laudem factis peperere perennem, // Hic peperit scriptis nomina digna suis. // Illi Christigenam testate sanguine mentem, // Ipse tibi Martyr dogmate martyr erit. // Una dies nequit Heroes tollere cunctos, // Non omne doctos abstulit una dies.“

¹⁶³¹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 46v

¹⁶³² SIMLER, *Oratio*, Bl. 46v

Wortspiel zwischen Petrus und Martyr¹⁶³³ in der jeweiligen Doppelbedeutung. Auch in diesem Gedicht werden Gelehrsamkeit und Frömmigkeit betont, im Unterschied aber zu den vorangehenden erwähnt Kessler das erste Mal, dass Vermigli's geistiges Werk weiterlebe. Wie Johannes Haller unterstreicht auch Kessler das bleibende Moment von Martyrs Schaffen und meint indirekt gewiss auch die zum damaligen Zeitpunkt noch unedierte Schriften, auf die Simler in seiner Rede anlässlich der akademischen Trauerfeier explizit zu sprechen kommen wird.

Wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Simlers Überschrift über diese Sammlung von Gedichten und Epicedien nicht den Tatsachen entsprechen sollte, und anzunehmen, dass diese viel später als in den Wochen und Monaten nach Vermigli's Tod entstanden sind. Ein Grossteil davon dürfte ziemlich sicher um die akademische Trauerfeier herum, ja gar für diese selbst oder deren Drucklegung entstanden sein. Wie schon oben bemerkt, ist aber deren genaues Datum heute nicht mehr eruierbar. Eingrenzen lässt sich diese aber immerhin soweit, als dass der als Vorwort abgedruckte Widmungsbrief Simlers an John Jewel¹⁶³⁴ mit dem Datum vom 29. Dezember 1562 schliesst.¹⁶³⁵

Rezeptionshistorisch gehören diese erwähnten Epicedien und Epigrammata zum frühneuzeitlichen Trauergerüst.¹⁶³⁶ Mit diesem Begriff bezeichnet man, ausgehend von den altgläubigen *realen* liturgischen Gegenständen rund um Totenfeierlichkeiten, die Gesamtheit der liturgischen, sakralen wie profanen, ma-

¹⁶³³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 43v: „[...] Quidquid id est, pro te sit semper gloria Christo, // Namque ut sis Martyr et Petrus ipse dedit. // Ut Martyr de Christo es testificatus apertè, // E probat esse Petrum te tua firma fides. [...]“ – Eine besondere Form dessen bietet Johannes Kessler (1502/3–1574) aus St. Gallen, der in einem doppelten Anagramm im Zeilenanfang wie am Zeilenschluss den Vor- und Nachnamen Vermigli einbaut. Vgl. SIMLER, *Oratio*, Bl. 44r. Hierbei liegt die Betonung auf – Vgl. eHLS, art. Kessler, Johannes

¹⁶³⁴ Zu John Jewel vgl. BBKL 3, Sp. 101f – OER 2, S. 338f

¹⁶³⁵ SIMLER, *Oratio*, Bl. A3r: „Datum Tiguri primaria Helvetiorum urbe, IIII. Cal. Ian. 1562“. Vgl. Zur Datierung GROTEFEND, *Zeitrechnung*, S. 17b, 141

¹⁶³⁶ POPELKA, *Trauer-Prunk und Rede-Prunk*, S. 9ff.

teriellen wie immateriellen Gebräuche anlässlich des Todes und der Bestattung einer Person. Bis in die Zeit des Hochbarocks und die anschliessende Zeit der zunehmenden Übernahme der Kontrolle dieser Gebräuche durch bürgerliche Instanzen und die einsetzende Privatisierung werden diese Trauergerüste auffallend aufwändig. Trotz konfessioneller Unterschieden zwischen alt- und neugläubigen Gebieten lässt sich doch von Gemeinsamkeiten sprechen. Im Falle von Vermiglis Bestattung und anschliessender Trauerfeier müssen wir in Rechnung stellen, dass in der Stadt Zürich des 16. Jhdts. die Trauerfeiern zünftischer, resp. bürgerlicher Ordnung unterlagen. D.h. abgesehen von der kirchlichen Abkündigung am Sonntag darauf fand keine offizielle kirchliche Feier statt, ausser der eigentlichen Bestattung im Kreuzgang des Grossmünsters.

Die akademische Trauerfeier bildete das Pendant zu den Trauerfeiern der Zünfte.¹⁶³⁷ Die anlässlich dieser Feier vorgetragenen Reden und Gedichte bildeten innerhalb des (in Zürich noch schlichten) Trauergerüstes das Bindeglied zwischen Schauen und Hören.¹⁶³⁸ Geschaut wird (auch in übertragenem Sinn) das Grab, gehört wird das erzählte Leben. Dieses erzählte Leben steht nun im Fall von Simlers *Oratio* nicht nur in der Pflicht der akademischen Memoriation des verstorbenen Lehrers, sondern noch viel stärker in derjenigen der exemplarischen kirchlichen Biographie: Die oben erwähnte Dreiheit von Leben, Lehre und Bildung Vermiglis hat die Aufgabe, die Erinnerung der Hinterbliebenen wie der Nachfahren auf diese drei für das Selbstverständnis der jungen refor-

¹⁶³⁷ MARTIN ILLI, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992, S. 109-134, bes. S. 113ff. Setzt man die akademische Trauerfeier mit Reden, Epicedien und gedruckten Zeugnissen in Bezug zum reformatorischen Wandel der Begräbniskultur und des gesamten Trauergerüstes, so könnte man davon sprechen, dass sich die spätmittelalterlich-altgläubigen Ritualien und Gedächtnisse *reformatorisch* bei höher gestellten Personen in schriftgewordene Memorabilien veränderten: An die Stelle der Ritualien, des Siebenten, Dreissigsten und des Anniversariums tritt die schriftliche Memoriation mittels gedruckter Leichenpredigten, Toten- und Gedächtnisreden, Epicedien, Carmina und Epigrammata.

¹⁶³⁸ POPELKA, *Trauer-Prunk und Rede-Prunk*, S. 13

mierten Kirche entscheidenden Punkte zu konzentrieren. Leben, Lehre und Bildung Vermiglis waren in dieser Hinsicht kongruente Beispiele reformierten Glaubens. Insofern zeigen die Epicedien bereits die Spur auf, auf der Simler wie auch Spätere schreiten werden, indem sie die Vorbildhaftigkeit Peter Martyrs in diesen drei entscheidenden Bereichen herausstreichen.

Peter Martyr Vermigli wird zu einem vorbildhaften reformierten Gelehrten. Gewiss hätte er diesen Ruhm kaum gesucht. Die Frage hingegen bleibt, warum er in diesen Gedichten diesen Rang bekleidete, den er im Übrigen nicht allein innehatte,¹⁶³⁹ resp. welche Funktion diese Epicedien und weiteren literarischen Teile des Trauergerüstes jenseits der individuell-persönlichen Konsolation übernahmen. Diese Funktion kann m.E. nur darin liegen, dass anhand von Peter Martyr Vermigli die Verbindung von reformierter Lehre und Glaubensleben beschrieben wird. Vermigli wird damit gewissermassen zu einer Art von reformiertem Kirchenvater, indem er als Lehrer der heiligen Schrift stets darauf hingewiesen hatte, dass keine andere Autorität in Glaubensfragen zu akzeptie-

¹⁶³⁹ Vgl. CATHARINE RANDALL COATS, *(Em)bodying the Word. Textual Resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Crespin, d Beèze and d'Aubigné*. Frankfurt 1992 (Renaissance and Baroque Studies and Texts 4) – Randall Coats beschreibt anhand von vier Sammlungen beispielhafter Personen deren eigentliches *textliches* Weiterleben. Leider wird nicht ganz klar, worin Vf. die Funktion dieses Weiterlebens sieht. M.E. kann diese Funktion nur darin liegen, dass *beispielhafte* Biographien sowohl von reformierten *Glaubensvorbildern* wie auch von typisch *reformiertem* Glauben dargestellt werden und somit exemplifizieren, was an die Stelle der altgläubigen Autoritäten getreten ist: nämlich das Wiedererkennen der Schrift als einziger Autorität und dem daran ausgerichteten Leben. Insofern nähern sich die Sammlungen denkwürdiger Glaubenspersonen dem ursprünglichen, altkirchlichen Begriff der *sancti* wieder an (wie er im Apostolicum verwendet wurde, vgl. dazu oben unter 1.4) und definieren „Heilige“, die gerade *nicht* eine meritorische Funktion übernehmen, sondern *real* beispielhafte Lebensvorbilder sind. – Vgl. zu den damit verbundenen Unterschieden in den verschiedenen Leichenreden alt- wie neugläubiger Provenienz: JOHANN ANSELM STEIGER, *Oratio Panegyrica versus Homilia consolatoria. Ein exemplarischer Vergleich zwischen einer römisch-katholischen Trauerrede (Wolfgang Fuchs) und einer lutherischen Leichenpredigt (Johann Gerhard)*. In: BOGE / BOGNER, *Oratio funebris*, S. 103–130

ren sei als die Schrift. Wie das reformatorische Verständnis der Kirchenväter ein autoritätskritisches Moment beinhaltet, so fungieren die ersten beispielhaften reformierten Glaubensvorbilder als autoritätskritische, stets auf die Schrift verweisende, aber gerade darum auch autoritativ wirkende Exempla.

So kann Theodor Beza Peter Martyr in einem den Nachruhm mitbegründenden Epicedium in zwei Distichen seiner *Poemata*¹⁶⁴⁰ als *fidus Christi*, als Christus treu ergeben bezeichnen, und über ihn dichten:

„Petri Martyris, Vermilii Florentini, summi in Germania, Anglia et Helvetia Theologi, et viri plane incomparabilis, Memoriae: Thuscia te pepulit, Germania et Anglia fovit, Martyr, quem extinctum nunc tegit Helvetia, Dicere quae si vera volent, re et nomine dicent, Hic fidus Christi, credite, *μαρτυρ* erat.“¹⁶⁴¹

¹⁶⁴⁰ Die *Poemata* von Beza erlebten eine Reihe von Auflagen. Neben seinen Epitaphien auf fast alle berühmten Theologen und Humanisten des 16. Jahrhunderts waren seine Gedichte im Stil der lateinischen Klassiker im 17. und 18. Jahrhundert geradezu Schulbeispiele, in deren Tradition und Auswahl auch die folgenden Auflagen standen und dem jeweiligen Schulbedürfnis angepasst wurden. Beweis dafür ist unter anderem die Edition aus Leiden 1757. Darin findet sich zwar kein einziger der Reformatoren mehr (sic!), sondern nur noch „humanistische“ Größen wie Budaeus und Erasmus, vor allem aber die Vorbilder aus der antiken Dichtkunst. Im Vorwort heißt es mit Bezug auf Catull und Ovid: „[...] cum mores pudicos quandoque minus sapiant, juvenilia quidam inscribere, tanquam a Beza scilicet juvene nondumque maturo per lasciviam factitata [...]“

¹⁶⁴¹ THEODOR BEZA, *Poemata varia* (Ohne Ort und Drucker, 1557), S. 119 – Vgl. auch SCHLOSSER, *Leben*, S. 479 (Er zitiert hingegen nach der Ausgabe Hannover 1698). Schlosser erwähnt an dieser Stelle noch zwei zusätzliche Verse zu diesem Epitaph von Simler und Melchior Adam („[...] zwey erbärmliche Verse [...]“), die im Anhang von SIMLERS *Oratio* ebenso fehlen, hingegen in BEZAS *Icones*, Genf 1580, vorhanden sind: „Utque istae taceant, satis hoc tua scripta loquuntur: Plus satis hoc Italiam exprobrat exilium.“ Auch wer das strenge, am antiken Vorbild geschulte Urteil Schlossers teilen will, muss doch zugeben, dass der Hinweis darauf, dass von nun an die Schriften Vermiglis weiter sprechen – *tua scripta loquuntur* – für die rezeptionshistorische Betrachtung wichtig ist.

„Die Toskana gebar dich, Deutschland und England bewahrten dich und nun deckt Helvetia deine Gebeine. Wahres reden sie der Sache und dem Namen nach, wenn sie dich den Treuen Christi nennen, der du ein Märtyrer warst.“

Mit an die Bukolika erinnernder Begrifflichkeit findet sich in der ersten Edition der *Loci communes* (1576) aus der Feder von François Hotman¹⁶⁴² nachstehender Sechsfüßer, der zwar eher Martyrs verdiente Ruhe nach einem rastlosen Leben preist, nichtsdestotrotz aber auch auf den „Nektar“ des Gelehrten hinweist, von dem die nachfolgende Generation reformierter Pfarrer und Gelehrter sinnigerweise zu kosten hätte, resp. mit welchem Martyr weiter die Seinen nähren würde:

„Defessus veluti patula requiescit in umbra, // Assidet inventis ut sitibundus aquis,
// Thesauro veluti effosso sub vomere, fossor // Abtecto ad loculos spontè ligone,
sedet: // Sic cupida et defessa diu sitibundaque nobis, // Martyris exprompto nectare,
corda replet.“¹⁶⁴³

Wir haben es in diesen Distichen also in der Tat mit einer schriftgewordenen Form von Weiterleben oder textlicher Resurrektion zu tun, die Catherine Randall Coats als typisch für die Sammlungen von reformiert-protestantischen Gedicht- und Epicediensammlungen betrachtet.¹⁶⁴⁴ Auch John Parkhurst stösst

¹⁶⁴² In der Überschrift *P. Lozel. Villerius ad Rob. Massonium Collegam*. François de Villiers gilt als Pseudonym François Hotmans. Vgl. Zwa, Gesamtregister, erarbeitet von Hans Ulrich Bächtold. Zürich, 1997, S. 176 – Zwa VII, S. 151

¹⁶⁴³ *Loci* (1576),

¹⁶⁴⁴ RANDALL COATS, *(Em)Bodying*, S. 10f., 19, 53, 93. Auch in dieser Studie wird allerdings nicht ganz klar, worin denn die Motivation für die memorable wie inkorporalisierende Funktion protestantsicher Hagiographien begründet ist. Zwar weist Vf. auf die vielschichtigen Bezüge dieses literarischen Genus hin, dessen eigener Zweck wird aber nicht diskutiert. Hingegen weist sie darauf hin, dass die Integration der jeweilig beschriebenen Person (*body*) in das Textkorpus der protestantischen Martyrologien oder Hagiographien gleichzeitig auch eine (resurrektierende) Integration in das göttliche Wort meint (a.a.O.), S. 146: „The body is written into language, and emerges, on the other side of description, as a resurrected body integrated into the divine word.“ Es ginge dabei also um ein (umfassendes) Ernstnehmen des protestantischen Schriftprinzips *ultra orbem*, al-

in dieselbe Richtung, wenn er wiederum Martyrs Gelehrsamkeit anpreisend, Vermigli in der Zürcher Ausgabe der *Loci Communes* (1580) in einem Hexameter selbst über Cicero stellt und ihn damit gleichsam posthum in den Kanon humanistischer Lehrer und Vorbilder einreicht:

„Florida quem genuit Florentia, Martyris ista // Effigiem Petri picta tabella refert.
// Doctrinam, ingenium, dotes animique stupendas, // Non posset Cicero pingere pro
meritis.“¹⁶⁴⁵

Es liesse sich diese Reihe noch länger fortsetzen, und eigentlich müsste unter zürcherischem Aspekt eine besondere Rubrik den verschiedenen Gedichten Rudolf Gwalthers gewidmet werden.¹⁶⁴⁶ Wir können aber zusammenfassend feststellen und begründet vermuten, dass zwar in humanistischer Tradition über manche Gelehrten der Reformationszeit Epicedien und Totengedichte verfasst wurden, dass diese jedoch bezogen auf die vermittelten Charaktereigenschaften, hier im speziellen Fall bei Petrus Martyr, allgemein gesprochen für die protestantischen Würdenträger die Funktion hatten, die für die noch junge reformierte Kirche wesentlichen Charakterzüge herauszustreichen.¹⁶⁴⁷ Es waren dies in Vermigli's Fall seine herausragende Bildung, sein an Fährnissen und Entbehrungen um des freien evangelischen Glaubens willen reiches Leben sowie seine Glaubensfestigkeit. Leben, Lehre und Bildung wurden anhand seiner Vita direkt nach seinem Tod diejenigen Elemente, die es im Sinne von Kir-

so um ein Weiterleben in schriftgewordener Form jenseits der eigenen physischen Existenz zum Nutzen der Nachwelt wie des Glaubens und der Kirche.

¹⁶⁴⁵ LC 1580, Bl. θ 3r: „Die Blume, die Florenz gebär, bist du, Martyr, dein Bildnis wird hier überliefert. Solche Gelehrsamkeit und Talent, Begabung und erstaunlichen Geist konnte sich nicht einmal Cicero anrechnen!“ – Gleicherweise auch schon zitiert bei SIMLER, *Oratio*, Bl. 46v

¹⁶⁴⁶ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 265ff.

¹⁶⁴⁷ Zum Vergleich mit den Epicedien auf Johannes Brenz siehe WULF SEGEBRECHT (Hg.), *Tübinger Epicedien zum Tod des Reformators Johannes Brenz (1570). Kommentiert von Juliane Fuchs und Veronika Marschall, unter Mitwirkung von Guido Wojaczek*. Frankfurt 1999 (=Beiträge zur deutschen Literatur, 24), S. 82ff.

chengründung, Autorität und Vorbildfunktion weiter zu tradieren galt. Neben seinem direkt hinterlassenen und zu grossen Teilen noch zu edierendem Werk wurde eine zweite schriftliche Tradition gebildet, die über längere Zeit hinweg das Erinnerungsbild Vermigli im Sinne des reformierten Selbstverständnisses prägen sollte.

4.2.2.1 Hans Ulrich Stampfers d.J. Portraitmedaille

Gewissermassen eine Unterart der Epicedien und Gedichte auf Peter Martyr bilden die vom Zürcher Maler, Kartenzeichner und Dichter Jos Murer geschaffenen Portraits mit Sinnsprüchen¹⁶⁴⁸ wie auch die Portraitmedaille, die kurz nach dem Tod Vermigli, wohl auch im zeitlichen Umkreis der akademischen Trauerfeier, angefertigt wurde.¹⁶⁴⁹ Wurde in der Literatur u.a. durch Randall Coats¹⁶⁵⁰ bereits auf die Benutzung dieser Portraits verwiesen und die gegenseitige Durchdringung von Bild und Text als eigene literarische Gattung konfessioneller Ausprägung beschrieben, so existiert bislang über Portraitmedaillen in der kirchenhistorischen Diskussion nichts Vergleichbares. Dabei müsste eigentlich gerade im protestantischen Raum die Herstellung von physischen Portraits, nicht nur in Form von Zeichnungen und Gemälden, sondern als Münzen von hohem symbolischen Wert Interesse hervorrufen.¹⁶⁵¹ Ohne mich hier zu weit

¹⁶⁴⁸ RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 267

¹⁶⁴⁹ Vgl. *Beschreibendes Verzeichnis der Medaillen von H.-J. und H.-V. Stampfer*. In: *Mitteilungen der Archivarischen Gesellschaft in Zürich*, 79-86 (=Band 28), Zürich 1915-1920, S. 55

¹⁶⁵⁰ Vgl. oben unter 4.2.2 – RANDALL COATS, *(Em)Bodying*, Frankfurt 1992

¹⁶⁵¹ Zum Portrait des Zürcher Malers Hans Asper über Peter Martyr Vermigli, das offenbar auch Grundlage für die von Stampfer angefertigte Medaille war, vgl. die Miszelle von W[ALTER] HUGELSHOFER, *Zum Portrait des Petrus Martyr Vermiglius* in: *Zwa* 5 (1930), S. 127-129. Vf. weist darauf hin, dass gerade von den ersten Reformatoren sowohl im reformierten wie im lutherischen Bereich erstaunlicherweise viele Bildzeugnisse vorhanden sind. Ganz entgegen der protestantischen Bildkritik im liturgischen Raum, galt dies offensichtlich nicht für historische Zeugnisse, denen indirekt theologisch-kirchliche Auf-

hervor wagen zu wollen scheint es mir doch von Belang, dass in einer frühneuzeitlichen Stadt wie Zürich nicht nur Vermigli, sondern auch anlässlich des Todes von Bullinger wie Simler Gedenkmünzen der jeweiligen Theologen geprägt wurden, mit denen an die Stelle der altgläubigen meritorischen Totenverehrung die frühkapitalistische merkatorisch-bürgerliche Verehrung trat. Das Stadtre Regiment zollte so den Hinterbliebenen und besonderen Empfängern Wertschätzung, indem in Münzenform die Erinnerung an diejenigen Söhne der Stadt Gestalt fanden, die für die Kultur und damit das Ansehen der Stadtrepublik Wesentliches geleistet hatten.

Wir können davon ausgehen, dass im Unterschied zu Bezas *Icones*, welche in Buchform universelle Verbreitung fanden, die von Hans Ulrich Stampfer d.J. geprägte Münze nur wenigen Personen verliehen wurde und somit eine besondere Exklusivität darstellten. Wurden die Münzen in einem besonderen Akt verliehen, so war es gerade deren Exklusivität, die den besonderen Ruhm ausmachten: Es war somit gar nicht nötig, dass ein weiterer Kreis von Empfängern diese erhielt, sondern es genügte zu wissen, dass eine solche geprägt und besonderen Personen verliehen wurde. Durch das Prägen einer Gedächtnismünze erhob die Stadt Zürich 1563 Vermigli in den Stand einer der tragenden Säulen für das religiöse wie für das Geistesleben. Dass es den Verantwortlichen dabei um die immateriellen Verdienste Vermiglis ging, bezeugt die Inschrift auf der Rückseite, die möglicherweise auch von Gwalther verfasst wurde.¹⁶⁵²

gaben zukamen. Im Falle der Portraitbilder wäre auch hier davon zu sprechen, dass die Aufgaben der Portraits kirchenbegründend und traditionsstiftend waren. Gerade auch durch die Tradition des Renaissancebildnisses schuf sich die protestantische Kirche die historische Verbindung, deren sie durch die Kirchentrennung verlustig gegangen war. Darum schreibt Hugelshofer als Fazit über Vermigli (a.a.O., S. 129): „Ein eigenartiges Leben. Ein Renaissanceschicksal. Da wirft einer um des Glaubens willen alles weg, Heimat, Freunde, Sprache, und zieht in ferne, höherer Kultur sich eben erst erschliessende Länder.“ Man mag das kulturhistorische Bild Hugelshofers zeitgebunden betrachten, jedoch hat er die implizite Bildbotschaft des Portraits wohl verstanden! – Zum Kunsthistoriker Walter Hugelshofer (1899–1987) vgl. eHLS, art. *Hugelshofer, Walter* (Lit.).

¹⁶⁵² RÜETSCHI, *Gwalter, Wolf und Simler*, S. 267–268

„HUNC GENUIT FLORENTIA, NUNC PEREGRINUS OBERRAT, QUO STABILIS FIAT
CIVIS APUD SUPEROS, OBIIT ANNO DO. MDLXII AET. *63*“¹⁶⁵³

So gewiss es für die Auftraggeber war, dass Vermigli erst die himmlische Ruhestätte das geben konnte, was ihm auf Erden vergönnt war, so gewiss waren sie auch davon überzeugt, dass die symbolhaft-materielle Prägung der Gedenkmünze der Erinnerung an ihn Bestand verlieh. Dass dabei mit Sicherheit auch noch das aus dem Spätmittelalter stammende visuelle Interesse bedient wurde,¹⁶⁵⁴ allerdings nun auch hierbei transformiert in Wort und Erinnerung, mag den Aussagegehalt der Münzprägung verstärkt haben.

4.2.3 Josias Simlers Oratio de vita et obitu Petri Martyri Vermiglii 1563

Wenden wir uns im folgendem dem Text zu, der für unsere Kenntnisse über Peter Martyr Vermigli und sein späteres Bild am folgenreichsten geworden und dessen Verfasser mit Peter Martyr aufs engste bekannt gewesen ist. Um Josias Simlers¹⁶⁵⁵ Werk verstehen zu können müssen wir uns aber zuerst über

¹⁶⁵³ MAGZ 79-86 (1915-1920), S. 55

¹⁶⁵⁴ DINZELBACHER, *Handbuch der Religionsgeschichte*, S. 67-70

¹⁶⁵⁵ Josias Simler (1530-1576) stammte aus Rheinau (ZH), wohl aus einer Familie von Kleinbäckern (Semmeler). Sein Vater Peter Simler (1486-1557) war Prior des Klosters Kappel a.A., Teilnehmer an der Berner Disputation 1528, und anschließend Pfarrer in Kappel bis zu seinem Tod. Sein Sohn Josias studierte in Zürich, Basel und Strassburg, wo er bereits in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts mit Peter Martyr bekannt geworden war. Jedenfalls notiert er dies in der Leichenrede über Vermigli, und es gibt historischerseits wenig Grund, dies anzuzweifeln. 1552 wurde er Professor für neutestamentliche Exegese und war gleichzeitig bis 1557 Pfarrer in Zollikon, bis 1562 Diakon an St. Peter in Zürich. Nach dem Tod Conrad Gessners wurde er 1565 dessen Nachfolger an der Schola Tigurina. Neben dem Nachruf über Vermigli verfasste er eine Lebensbeschreibung Gessners (*Vita Gessneri*, 1563) und den Nachruf über Heinrich Bullinger (*Narratio de ortu, vita et obitu Bullingeri*, 1575). Der Nachwelt ist er durch den Katalog

dessen Gattung klar werden. Die akademische Totenrede Simlers ist einerseits eine Leichenrede.¹⁶⁵⁶ Gleichzeitig ist sie aber auch ein theologiegeschichtliches Manifest und eine über weite Strecken klar geordnete und konzis erzählende Biographie. Sie hat einen öffentlichen Zweck und ist gleichzeitig im frühneuzeitlichen Sinne eine wissenschaftlich-akademische Abhandlung, die beim Leser eine relativ detaillierte Kenntnis der reformationshistorischen wie geistesgeschichtlichen Umstände des 16. Jhdts. erfordert. Und nicht zuletzt, das meine These, verfolgt das Werk Simlers das Ziel, im Sinne einer *Kirchenbegründung* einen Baustein zur Fundierung und historisch-genetischen Rückbindung der reformierten Zürcher Kirche zu legen. Diese wird mittels der Lebens- und Werkgeschichte Vermigli in den Kontext und die Geschichte der „wahren“ evangelischen Kirche(n) gestellt, humanistisch bildungsmässig angeschlossen an die alte Kirche unter Nachweis der nicht abgebrochenen christlich-theologischen Denktradition. Damit leistet die Rede ein Mehrfaches und tut dies ebenso im Verbund mit anderen zeitgenössischen Lebensbeschreibungen und Leichenreden in ähnlichen Situationen.¹⁶⁵⁷ Vermigli wird, so zugespitzt

von Gessners Bibliothek (*Epitome bibliothecae Conradis Gessneri*, 1559), vor allem durch zahlreiche Übersetzungen von Werken Bullingers ins Lateinische bekannt geblieben wie auch durch seine geographisch-historischen Werke über die Eidgenossenschaft:

Descriptio Vallesiae (1574) und *De republica Helvetiorum libri duo* (1576). – Vgl. HANS ULRICH BÄCHTOLD, *Josias Simler. Vielseitiger Humanist, Theologe und Historiker*. In: DERS., *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. Zürich und Freiburg i.Br. 1999, S. 32f. – HBL 6, S. 372 – BBKL 14, Sp. 1298-1303

¹⁶⁵⁶ Vgl. Art. *Leichenpredigt & Leichenrede* in: GERT UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen 1992ff., Band 5, Sp. 124-151

¹⁶⁵⁷ BACKUS, *Life Writing*, S. vii-xxxiii. Backus hebt ganz zu Beginn ihrer Arbeit über die verschiedenen Lebensbeschreibungen lutherischer, zwinglisch-zürcherischer und reformiert-calvinistischer Herkunft deren Zweck klar hervor (a.a.O., S. vii): „Lives of the reformers as restorers of true faith.“ Sie zeigt weiterhin, dass die Grundlinien der Lebensbeschreibungen sich an antiken, antik-christlichen (Possidius) sowie mittelalterlich-hagiographischen Vorbildern orientierten, diese aber humanistisch-protestantisch umgestalteten. *Historisch* (humanistisch) bildungsorientierte, *apologetische* wie *polemische* Zwecke gehen offenbar Hand in Hand. Wenn auch diese Formen von frühen Biogra-

meine Schlussfolgerung, dank Simlers *Oratio de vita et obitu* zu einem reformierten Heiligen, welche die Zürcher Kirche sowohl für ihr Selbstverständnis wie für ihre Ausstrahlung dringen brauchte. Die theologische Funktion wie auch die Begründung dieser reformierten Heiligen unterscheiden sich jedoch zentral vom meritorisch-spätmittelalterlichen Verständnis der Heiligen, konvergieren jedoch konfessionsübergreifend in ihrem pädagogischen Ziel, welches mit der Zeit sogar ein eigenes Weiterleben erfährt.

Josias Simler bedient sich formal des Typus der Leichenrede oder Trauerschrift. Wie ein Vergleich mit den Erträgen der Marburger Personalschriften-Forschung zeigt, gehört Simlers Schrift zu den ausführlicheren Totenreden.¹⁶⁵⁸ Zudem ist der Berufsgruppe der Professoren, der Vermigli angehörte, vor derjenigen der Geistlichen die grösste Zahl von Leichenreden gewidmet.¹⁶⁵⁹ Simlers Schrift stimmt hierbei also gewissermassen doppelt mit den Gattungsvorbildern überein. Auch der Brauch, Beigaben in Form von Epicedien und Gedichten anzufügen, ist häufig.¹⁶⁶⁰ Allerdings, und das gilt es hervorzuheben, handelt es sich bei Simlers Schrift nicht um eine Predigt, sondern um eine akademische

phien in gewissen Fällen theologische Fragen aufwerfen konnten (so der Fall bei Fagius' Lebensbeschreibung; vgl. BACKUS, a.a.O., S. xxxi-xxxii), so zielen diese doch darauf, eigentliche protestantische „Heilige“ zu beschreiben (BACKUS, a.a.O., S. xxxiii): „In other word, Fagius was a reformed saint. He always put his parishioners and his church before his own ambitions. He devoted himself to learning in the cause of the Reformation, and not so as to further his own ambition. Although rather careless with money, he made up for it by his piety. He died in the faith of the Lord. All that is missing from this account are miracles, or indeed any hint that Fagius' experience of the divine marked him out from the run of men. The *Life* presents Fagius not so much as an *excellent personnage*, as a *personnage très docte et très pieux*, undistinguished in many ways, and possessing character flaws such as any pastor could identify with.”

¹⁶⁵⁸ UWE BREDEHORN, *Beobachtungen zu den Formaten der Marburger Leichenpredigten und sonstigen Trauerschriften*. In: RUDOLF LENZ (Hg.), *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit*. Marburg 1981 (=Marburger Personalschriften Forschung, 4), S. 28f. (19-85)

¹⁶⁵⁹ BREDEHORN, *Leichenpredigten*, S. 29f.

¹⁶⁶⁰ BREDEHORN, *Leichenpredigten*, S. 45ff., 53ff.

Rede, was allerdings weder hinsichtlich ihrer Wirkung und späteren Verbreitung noch in Bezug auf ihre inhaltliche Ausrichtung einen Nachteil darstellte. Wie die Leichenreden anlässlich späterer Trauerfeiern verbindet Simler antike rhetorische Tradition und historiographisch-biographische Information mit (in diesem Fall impliziter) Verkündigung des Evangeliums.¹⁶⁶¹ In diesem letzten Punkt entspricht Simlers *Oratio* nicht den klassischen gedruckten Leichenpredigten, sondern steht in der Tradition der Lebensbeschreibungen, welche sich im reformierten Bereich bereits nach dem Tod Zwinglis 1531 mit Oswald Myconius' (1490-1546) Schrift *Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis* 1532 ausbildete.¹⁶⁶²

Diese Schrift von Myconius ist zwar formell als Brief verfasst, beinhaltet aber alle Merkmale einer humanistisch gestalteten Vita und definiert klarerweise bereits am Anfang ihren Zweck: Myconius stellt Zwingli dar als *fortissimus heros ac theologus doctissimus*,¹⁶⁶³ ohne aber Zwingli als eigentlichen Heiligen oder Märtyrer zu protraitieren. Myconius' Schrift stand kurz nach dem Ende des zweiten Kappelerkrieges in einer deutlichen apologetischen Tradition: es ging darum, den innereidgenössisch-altgläubigen Gerüchten zu entgegnen und Zwingli demgegenüber als guten Eidgenossen, als treuen Zürcher und klugen Militär darzustellen und dabei auch Schattenseiten und Übertretungen nicht auszuklammern.¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶¹ RUDOLF LENZ, *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte*. Sigmaringen 1990, S. (162) 163f. (=Marburger Personalschriften-Forschung, 10)

¹⁶⁶² OSWALD MYCONIUS, *Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis. Das älteste Lebensbild Zwinglis*. Hg. v. ERNST GERHARD RÜSCH. St. Gallen 1979 (=Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, 50)

¹⁶⁶³ RÜSCH, *Einführung*. In: MYCONIUS, *Vom Leben und Sterben*, S. 18f. – BACKUS, *Life Writing*, S. 47-52

¹⁶⁶⁴ RÜSCH, *Einführung*. In: MYCONIUS, *Vom Leben und Sterben*, S.20f. – BACKUS, *Life Writing*, S. 52: „To sum up, Zwingli is not portrayed by Myconius as a person who is holy in terms of morals. There is little or no mention of self-abnegation, chastity, and care for

Sind diese Begleitumstände der Entstehung von Myconius' Vita von Zwingli auch anders gelagert als diejenigen dreissig Jahre später, so begründet sie doch für den reformierten Bereich das Genre der Leichenrede mit biographischem Aufriss. Gewiss können wir davon reden, dass Josias Simler auch hinsichtlich der eigentlichen Biographik Neues geleistet hat,¹⁶⁶⁵ jedoch ist es auch erwiesen, dass Simler gattungsgeschichtlich wie auch im Hinblick auf die Ausrichtung davon ausgehen konnte, dass seine Lebensbeschreibung Vermigli's auf vorbereiteten Boden fiel.

Genuin neu an Simlers Ansatz war, dass er nicht nur Vermigli's schriftliche Hinterlassenschaft, seine direkten Hinterbliebenen sowie dessen Mitarbeiter Julius Terentianus als Informanten beiziehen konnte, sondern dass Simler aufgrund der engen und vielfach untereinander familiär verbundenen Zürcher Reformatoren und Gelehrten überhaupt von einer überaus günstigen Quellenlage profitieren konnte.¹⁶⁶⁶ Gleichzeitig ist es bemerkenswert, dass Simler seine Biographie sowohl für den Zürcher Adressatenkreis wie auch für die englischen Leser formuliert.¹⁶⁶⁷ Die Rede verfolgt also in gewisser Weise auch den Zweck einer weiteren Ausgestaltung der Beziehung zwischen der reformierten Zürcher Kirche und der englischen Reformation.

his flock or, for that matter, preaching. Much more attention is devoted to the reformer's learning, and his attitude to civic and military issues of the time. His death is not depicted as martyrdom, but as an act of heroism. He is shown to be saintly only in so far as there is a miracle attached to his demise and in so far as no lesser part of his body than his heart is conserved as a relic. More importantly, the *Life* intends to put pay to rumours of crypto-papism, cruelty to the Anabaptists, cowardice and war-mongering which arose in Zwingli's lifetime and were to influence the reformer's image until the present day, Myconius' efforts notwithstanding."

¹⁶⁶⁵ FRITZ BÜSSER, *Vermigli in Zürich*. In: CAMPI, *Peter Martyr Vermigli*, S. 204

¹⁶⁶⁶ Vgl. die Notiz über das familiäre Beziehungsgeflecht hinsichtlich der späteren Vermigli-Editionen bei RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 265

¹⁶⁶⁷ BACKUS, *Life Writing*, S. 71

Gleichzeitig fällt auf, dass Simler Vermiglis Leben in der Tat unpathetisch und nicht überhöht formuliert, ihn als Mann der Kirche vorstellt¹⁶⁶⁸ und seinen Lebensweg, insbesondere seine Wendung hin zum evangelischen Glauben als einen Erkenntnisweg darstellt. Nichtsdestotrotz werden die verschiedenen Orte seiner Peregrinatio hervorgehoben, aber im Unterschied zu den vorgängig vorgestellten Epicedien enthält sich Simler doch einer expliziten Schilderung martyrologischer Art. Irena Backus vermutet, das habe mit einer dreifachen Sonderstellung Vermiglis zu tun: Einmal war er zur Zeit seiner Hinwendung zum evangelischen Glauben bereits in fortgeschrittenem Alter, dann war und blieb er trotz dem verliehenen Zürcher Bürgerrecht ein Italiener und damit ein Fremder, und drittens hatte er zwar eine intellektuelle Leaderrolle, war jedoch im Unterschied zu Zwingli und Bullinger nie in einer leitenden Funktion der Zürcher Kirche.¹⁶⁶⁹ Insofern eignet sich Vermiglis Biographie nicht zur Identifikation, sie hat gegenüber derjenigen aus der Feder von Myconius über Zwingli stärker beispielhafte Züge, obwohl oder gerade weil sie viel detaillierter und auch akademisch orientiert verfasst ist. Diese beispielhaften Züge betont Simler sogar und kann, wo es sich nicht um Vermiglis selbst handelt, sondern um seine erste Frau Catharina Dammartin,¹⁶⁷⁰ deren vorbildhaftes Verhalten beschreiben, indem er sich ziemlich ungeniert legendarischer Motive bedient.¹⁶⁷¹

Wir können den historischen Hintergrund der Umstände um die Bestattung Catharinas und dann deren Exhumierung unter Maria I. und gemäss Simler auf Befehl von Reginald Pole nicht mehr überprüfen. Allerdings mutet die Schilderung doch klar legendarisch an, spricht doch aus den Schilderungen die

¹⁶⁶⁸ BACKUS, *Life Writing*, S. 71: „Vermiglis comes across as a model churchman, but no more than a model churchman. There is no hint of him as God’s tool, endowed with some special eschatological mission, although Simler grants that divine providence is the sole determining factor of his calling.“

¹⁶⁶⁹ BACKUS, *Life Writing*, S. 71

¹⁶⁷⁰ BACKUS, *Life Writing*, S. 69f.

¹⁶⁷¹ SIMLER, *Oratio*, Bl. 12v-13r

obskurantistische Scheu vor wirkmächtigen Reliquien.¹⁶⁷² Andererseits scheint Simler literarische Topoi aus bekannten Heiligenviten verwendet zu haben, auch wenn wir die Überlieferung nicht rekonstruieren können.¹⁶⁷³ Jedenfalls wird diese erste Ehefrau Vermigli auch später noch als herausragendes Beispiel portraitiert und gilt im Unterschied zu Vermigli zweiter Frau, die zwar ebenfalls positiv, aber völlig unheroisch als bürgerliches Beispiel einer Ehefrau beschrieben wird, als religiöses Vorbild mit beinahe heiliger Qualität.¹⁶⁷⁴

Simlers Vita von Peter Martyr Vermigli bedient sich formal eines historisch-biographischen Zugangs und zielt konzis auf die Schilderung und Darlegung von Vermigli Leben und Werk als einer Beispielerzählung humanistisch-

¹⁶⁷² DINZELBACHER, *Handbuch der Religionsgeschichte*, S. 148ff., 338ff.

¹⁶⁷³ Vgl. zu dieser Form der Leiblichkeit in Heiligenviten thematisch JOSEPH VON GÖRRES, *Die christliche Mystik*. Hg. v. UTE RANKE-HEINEMANN. Frankfurt 1989 (Reprint der Ausgabe München 1879²), Band 2, S. 49ff.

¹⁶⁷⁴ Vgl. BACKUS, *Life Writing*, S. 70 – Vgl. oben unter 2.6.4 – Zur mehrfach überlieferten Legende der Catharina Dammartin und ihrer „ossarischen Beziehung“ zur heiligen Frideswida vgl.: *An die sittsame und lernensbegierige Züricherische Jugend. Auf das Neujahr 1798. Aus der Conventsstube auf der Chorherren. Zwanzigstes Stück*. Zürich 1797/98, S. 12: „Schon während seines ersten Aufenthalts zu Strasburg hatte er sich mit einer Katharina Dammartin verheirathet, mit deren er 8. Jahre, aber ohne Kinder lebte. Sie hatte bey jedermann das Lob einer rechtschaffenen, gottesfürchtigen, sittsamen, klugen und emsigen Hausfrau; besonders aber ward sie von den Armen wie eine Mutter geliebt, und beynahe als eine Heilige verehrt, weil sie dieselben nicht bloß mit Geld, sondern mit Rath und That uneterstützte, und in Besuchung und Besorgung der Kranken, vorzüglich von ihrem Geschlecht, so viel Fleiß, Geduld, Erfahrungheit und Einsicht bewies, daß sehr viele die Rettung ihres Lebens durch dieselbe als ein Wunder ansahen. Sie starb während dem Aufenhtalt Martyrs in England, und ihr Leichnam hatte ein sonderbares Schicksal: auf Befehl eines Kardinals, der ein Feind der Reformierten war, ward er ausgegraben und in eine Mistgrube geworfen, unter dem Vorwand, daß sie, eine Kezterin, zu nahe bey den Gebeinen der heiligen Fridesuida begraben liege: nachher aber, unter der günstigen Regierung der Königin Elisabeth ward er auf Befehl der Bischöfe wieder aus jenem schimpflichen Orte weggenommen und in Begleit einer großen Menge Volks in einer Kirche feyerlich beygesetzt; und um sie vor ähnlichen Mißhandlungen zu sichern, wurden ihre Gebeine mit den Gebeinen jener heiligen Fridesuida nun wirklich absichtlich vermischt.“

reformatorisches Lebens. Im Gegensatz zu Myconius, dessen Schilderung von Zwinglis Leben einen betont heroischen Zweck verfolgt, unterlässt dies Simler ganz, formuliert aber im Unterschied zu anderen Biographien auch hinsichtlich der Rolle Zürichs zurückhaltend.¹⁶⁷⁵ Es finden sich wenige Stellen, am ehesten gegen den Schluss seiner Rede, wo Zürich und die reformierte Zürcher Kirche als dank Vermiglis Wirken göttlich gefügt und gesegnet geschildert werden.¹⁶⁷⁶ Vermigli gilt als individuelles Beispiel von Bildung und Glauben, welcher aber gerade darum sich vorzüglich eignet, einen überlokalen, historisch wie theologisch legitimen Ursprungsbezug zur alten und wahren Kirche herzustellen.

Dazu dienen auch die, wie Backus richtigerweise hervorhebt, klassischen Modelle der Biographik, die Simler, wie auch die weiteren Zürcher Biographen, benutzten und die im Unterschied zu anderer kirchlichen Historik keine heilsgeschichtlichen Motive aufweisen.¹⁶⁷⁷ Weder geht es Simler darum, in Analogie zur Biographik im lutherischen Raum die Einzigartigkeit der Wiederentdeckung des Wortes Gottes hervorzuheben, noch um eine Singularität an der Person Vermiglis aufzuweisen. Darum ist die Verwendung des Begriffes der *vir*

¹⁶⁷⁵ BACKUS, *Life Writing*, S. 94f.

¹⁶⁷⁶ SIMLER, *Oratio*, Bl. 28r.: „Quoniam vero clarorum et virtute praestantium virorum obitus, non solum ipsorum amissione, verumetiam ominis ratione Reipublicae periculosus est: ut tale omen ab Ecclesia tua avertas te aeternae ac coelestis patris supplicem precor.“ – vgl. PML 5, S. 62, wo sich die m.E. irreführende englische Übersetzung *commonwealth* (*Gemeinwesen*) für den von Simler benutzten Begriff *respublica* findet. Simler denkt hierbei lokal und konkret an das Zürcherische Gemeinwesen, den Staat und die Stadt! Allerdings gerade nicht im Sinne der von Backus bezeichneten „blessed city“, vgl. BACKUS, *Life Writing*, S. 95.

¹⁶⁷⁷ BACKUS, *Life Writing*, S. 95: „Swiss reformers are not inserted by their biographers into the history of salvation, or, if they are, this is only implicit. On the other hand, their biographers consistently invoke classical models, without claiming to copy Xenophon, Plutarch or Cicero. [...] Their historical context is very different from that of the most important *Lives* of Luther. Establishing close links between the religious and the civic aspects of the Reformation, they reaffirm their religious, national, as well as city identity, and see the Reformation as a collective enterprise.“

optimi und ähnlicher Formulierungen¹⁶⁷⁸ nicht bloss Rhetorik und Stilmittel, sondern in der Tat inhärentes Anliegen der Zürcher Lebensbeschreibungen, zeichnen sie doch die Bewegung der Reformation als Bewegung des kollektiven Wiedererkennens und Wiederentdeckens der evangelischen wie der klassischen Bildung, und Peter Martyr wird so zwar zu einem herausragenden, aber mitnichten einzigen Beispiel dieser *Väter der reformierten Kirche*. Backus spricht im weiteren darum explizit im Falle von Josias Simler davon, dass es sich neben aller biographischen und theologiegeschichtlichen Information auch um Werke der religiösen Propaganda handelt.¹⁶⁷⁹

Dabei darf der verwendete Begriff nicht täuschen, denn mit Propaganda meint Backus den Prozess, der über (Com)Memoration und Selbstreflexion zur Selbstidentifikation und Selbstdefinition der reformierten Zürcher führt. Insofern kommt dieser Form von religiöser Biographik eine ähnliche, vielleicht sogar in höherem Masse breitenwirksame Rolle zu wie der Bekenntnis- und Katechismusliteratur der Zeit.¹⁶⁸⁰ Anhand der *Väter und Begründer der reformierten Kirche* (wie in der Mitte des 19. Jhdts. dann bezeichnenderweise die Sammlung biographischer Schriften heissen sollte) wird sowohl exemplarisch Leben und Werk eines reformierten Gelehrten dargestellt, gleichzeitig werden aber auch für die junge Pfarerschaft wie die kirchlichen und magistralen Verantwortungsträger Handlungsvorbilder geliefert.

Konnte Myconius sich noch relativ unbefangen in seinem fiktiven Brief über Huldrych Zwinglis Leben einzig auf den Reformator konzentrieren und sich

¹⁶⁷⁸ SIMLER, *Oratio*, Bl. 28r

¹⁶⁷⁹ BACKUS, *Life Writing*, S. 95: „Given the wealth of information all the biographers, especially Simler, provide, it is obvious that at the time they constituted a particular genre of religious propaganda, to be read by pastors but also by schoolboys and laypeople, according to the language they were written in and the amount and level of doctrinal information they provided. In its attention to this form of edification and commemoration, the Swiss and the Zurich Reformation in particular seems to constitute a unique case.“

¹⁶⁸⁰ Vgl. dazu art. *Leichenpredigt* in: UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band 5, Sp. 131ff. zu Funktion und Gedächtnisstiftung der Leichenpredigten. fg

dabei im Umkreis helvetischer Propaganda und eidgenössischer Bezüge bewegen, so werden die theologischen wie politischen Ansprüche eine Generation später deutlich komplexer: Es gilt anhand der Biographie Vermiglis die mannigfaltigen Frontstellungen der reformierten Kirchen herauszuarbeiten, ihre traditionelle wie theologische Rechtgläubigkeit gegenüber der altgläubigen Position wie auch die schriftgemässe Lehre gegenüber der lutheranischen Kirche darzulegen und gleichzeitig anhand einer vorbildhaften Biographie Handlungsmuster zu beschreiben. Ist diese letzte Funktion Leichenreden an und für sich weit verbreitet,¹⁶⁸¹ so eignet sich Vermiglis Vita eben doch für die ersten beiden Aufgaben hervorragend.

Dass die junge reformierte Kirche dringend auf diese Form von rhetorisch- wie theologisch-stilistisch arrangierte Form von Selbstvergewisserung und Selbstreflexion angewiesen war, zeigen darüber hinaus die Stellen expliziten Lobes und der toposhaften Beschreibung von Vermiglis Tod, wenn Simler seine *Oratio* mit einem Zitat Kritons enden lässt, das jener auf den eben verstorbenen Sokrates bezieht, Simler damit jedoch Peter Martyr meint:

„Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urteil nach von den damaligen, mit denen wir es versucht haben, der trefflichste war und auch sonst der vernünftigste und gerechteste.“¹⁶⁸²

¹⁶⁸¹ BIRGIT BOGE, *Nekrolog als Handlungsanleitung für weibliches Wohilverhalten. Zur Leichenpredigt auf Maria Catharina Manz aus dem Jahr 1664*. In: BOGE / BOGNER, *Oratio Funebris*, S. 131–169, vgl. bes. das Resümee S. 168f. Was Boge für die Mitte des 17. Jhdts. für eine weibliche Leserschaft herausarbeitet, dass kann m.E. für die quasi *professionelle* Leserschaft der Studenten der Hohen Schule im letzten Drittel des 16. Jhdts. gleichermaßen vorausgesetzt werden, nämlich religiöser, politischer wie intellektueller Tugendspiegel zu sein und über die Studierenden als Multiplikatoren der Konfessionalisierung zu dienen. – Selbst die von Vf. maliziös notierte Beschränkung der moralischen Weisungskraft der faktischen Vergesslichkeit der Leserschaft lässt sich cum grano salis auch auf die Theologenviten des 16. Jhdts. übertragen: Wie zu zeigen sein wird, dauert es keine hundert Jahre, und Vermigli wird höchstens noch als Marginalie zitiert.

¹⁶⁸² PLATON, *Phaidon*, 118a: „Ἡ δὲ ἡ τελευταία, ἣ Ἐχέκρατες, τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρὸς, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ

Doch gerade Simlers Schilderung von Martyrs Tod, die Beschreibung seiner schriftlichen Hinterlassenschaft theologischer Texte¹⁶⁸³ wie auch seines erworbenen Ruhms als reformierter Lehrer und Denker weisen doch Züge auf, die eine gewisse Nähe zu hagiographischen Texten aufweisen. Darum will ich in den folgenden zwei kürzeren Abschnitten sowohl die Gattung protestantischer Märtyrerberichte wie auch diejenige der Legende untersuchen, um Querverbindungen und Bezüge zu Simlers Schilderung des Lebens von Peter Martyr aufzeigen, sowie um der Frage nachgehen zu können, ob sich in Simlers Schilderung nicht doch Züge finden, die es erlauben, bei seiner *Oratio* von einer mit legendarischen Zügen versehenen Beschreibung zu sprechen, die dabei auch hagiographischen Charakter aufweist.

4.2.3.1 Exkurs: Kirchengründung und Legendenbildung

4.2.3.1.1 Protestantische Heilige und Märtyrer

Ich habe im vorhergehenden Abschnitt wiederholt die Begriffe *Kirchengründung* und *Commemoration* verwendet, um eine der Funktionen von Simlers Totenrede über Peter Martyr Vermigli 1563 zu beschreiben. Dabei wurden auch die Aufgaben der Selbstidentifikation und Selbstvergewisserung erwähnt, um derentwillen es nötig gewesen sein soll, dass die Viten herausragender und beispielhafter Personen der jungen protestantischen Kirchen weiter erzählt und an die nächste Generation von Pfarrern und reformierten Bürgern weiter gegeben wurden.

In diesem Abschnitt soll nun darum die Funktionsweise der besonderen protestantischen Hagiographie des 16. Jhdts. betrachtet werde. Dabei hat bereits Thomas Fuchs für den protestantisch-deutschsprachigen Raum herausge-

δικαιοσύνης.“ – DERS., *Werke, Griechisch-deutsche Ausgabe*. Hg. v. DIETRICH KURZ. Band 3, Darmstadt 1990³, S. 206f.

¹⁶⁸³ SIMLER, *Oratio*, Bl. 26r-v

arbeitet, dass für die neugläubigen Kirchen des Reformationsjahrhunderts praktisch zeitgleich mit der theologischen Sezession die Frage der historischen und kulturellen (Selbst-)Definition als christliche Kirchen gestellt wurde. Fuchs verweist in der für die lutherische Kirchengeschichte primären Studie von 1998 auf das Initialereignis des Wormser Reichstages von 1521, in dessen Folge Kaiser Karl V. der reformatorischen Bewegung u.a. auch darum eine Absage habe erteilen *müssen*, weil ansonsten die christlich-päpstliche Kirche seit mehr als 1000 Jahren einem genuinen Irrtum erlegen gewesen wäre.¹⁶⁸⁴ Um diesem

¹⁶⁸⁴ THOMAS FUCHS, *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert*. In: HZ 267 (1998), S. 587 (-614): „Luther müsse schon deshalb irren, weil ansonsten die Christenheit seit mehr als 1000 Jahren sich im Irrtum befunden hätte. Dieses traditional-genealogische Argument gehörte zum Standardrepertoire altgläubiger Polemik gegen die Neuerung.“ Darum kann Vf. mit Bezug auf Bullingers *Confessio Helvetica posterior* dann quasi als Entgegnung formulieren (a.a.O., S. 588): „Hier ist schon ein zentrales Moment der Selbstrechtfertigung der reformatorischen Bewegung berührt: die Bezugnahme auf die Geschichte. Die reformatorische Bewegung stellte idealtypisch und formal in ihrer Erinnerung nichts anderes dar als die Vergegenwärtigung des frühen Christentums. In diesem Sinne bezeichneten sich die Reformatoren mit Titulaturen, die sie in der Bibel oder in der Überlieferung der alten Kirche gefunden hatten, bzw. liessen nur diese gelten.“ – Vgl. ANNEMARIE UND WOLFGANG BRÜCKNER, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse*. In: WOLFGANG BRÜCKNER, *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin 1974, S. (521) 566-578. Allerdings sind die protestantischen Zeugnisse für die Brückners durchwegs „Versteinerungen, die bis in unsere Tage als Relikte weiterzuleben vermochten [...]“ und werden nach Ansicht Vf. Durch die biographischen und kirchenhistorischen Schriften der Frühaufklärung und des Pietismus abgelöst. Dahinter steht vermutlich ein soziologisch abgrenzender Sekten- wie Religionsbegriff, der dazu führt, dass Vf. dabei die theologischen wie entstehungsgeschichtlichen Unterschiede zwischen den Sammlungen von taufgesinnten Gemeinschaften und den typisch reformierten Schriften Bezas oder Crespins (oder für den lutherischen Bereich u.a. LUDWIG RABUS' *Historien der Martyrer*, Strassburg 1571-72. Vgl. a.a.O., S. 539ff.) nicht beachten und sie alle diese Schriftzeugen der protestantischen Volkskultur zugewiesen. Damit verkennen Vf. aber m.E. den theologischen und ekklesiologischen Zweck dieser frühen Zeugnisse protestan-

Vorwurf begegnen zu können, war es entscheidend notwendig, sich selbst wie auch im konfessionell bestimmten Diskurs darlegen zu können, dass die reformatorische Bewegung diese historisch-faktischen Legitimationsdefizite ausgleichen konnte.

Eines der vielfältigen Mittel dazu war die literarische Aufnahme und theologische Umwandlung der Rolle von Glaubenszeugen und Märtyrern. Und zwar stellte sich diese Möglichkeit der Uminterpretation mit der zweiten Generation von Reformatoren und der gleichzeitigen Tatsache, dass die reformatorische Bewegung selbst zur erinnerten Geschichte geworden war. Wurden zu Beginn der Glaubensauseinandersetzung klarerweise Martyrologien und Heiligenkalender aus theologischen, genauer soteriologischen Gründen zurückgewiesen, so erlebt die hagiographische wie martyrologische Literaturgattung mit der zweiten Generation von neugläubigen Theologen eine nach den protestantischen *sola*-Prinzipien gereinigte Wiederkunft.¹⁶⁸⁵ Neben der (heilsgeschichtlichen) Historiographie bildet die Kategorie der Hagiographie die Möglichkeit, eine Geschichte des wiederentdeckten und an die Vorbilder der alten Kirche anschließenden Glaubens zu schreiben.¹⁶⁸⁶

Thomas Fuchs hat darauf hingewiesen, dass in diesem Zusammenhang zwar einerseits die scholastischen Theologen durch die neugläubigen Schriftsteller konfessionell-polemisch verurteilt werden konnten, gleichzeitig aber auch in den protestantischen Heiligenkalendern, die gerade die Anknüpfungspunkte der neuen zur alten Kirche liefern sollte, durchaus als Prediger und Verkünder des

tischen Geschichtsverständnis wie der Selbstdefinition und –legitimation gerade und nehmen sie nur bedingt ernst.

¹⁶⁸⁵ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 591f. – Vgl. unten unter 4.3.1 die Diskussion von JOHANN HEINRICH HEIDEGGERS (1633-1698) *Heiliges Martyrthum / Das ist / Kampf=Platz getreuer Blut=Zeugen Jesu Christi* [...]. Zürich 1688

¹⁶⁸⁶ Vgl. dazu auch: CHRISTIAN MOSER, *Ludwig Lavaters Konzept einer Reformationsgeschichte (1559)*. In: Zwa 23 (2006), S. 93-133, v.a. S. 105, 127f.

unverschütteten Glaubens aufgezählt wurden.¹⁶⁸⁷ Ähnliches haben wir oben auch bei den Argumentationsgängen Vermigli gesehen, wo durchaus scholastische Beispiele theologischer Gelehrsamkeit beigezogen werden können. Bullinger selbst weist 1566 in der *Confessio Helvetica* ausdrücklich auf die beispielhafte Funktion der Heiligen hin.¹⁶⁸⁸ In diese bestehende Geschichte der Kirche, die nun allerdings reformatorisch uminterpretiert und fallweise als Geschichte der Glaubensdeprivation wie auch der Glaubensbewahrung beschrieben wird, wird die Reformation und mit ihr die Geschichte der Reformatoren integriert.¹⁶⁸⁹ Zwar hatten Luther wie auch Zwingli noch gehofft, dass die Heiligenkalender von selbst dank dem gereinigten Glauben aussterben werden,¹⁶⁹⁰ doch zeigte sich Bullinger darin wie auch hinsichtlich dem konfessionellen Nutzen sowohl

¹⁶⁸⁷ Fuchs bezieht sich da u.a. auf Bullingers Schrift *Von der schweren Verfolgung der christlichen Kirche*, 1573 (FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 592, Anm. 20). – Vgl. dazu aber auch HEINRICH BULLINGER, *Gegensatz und kurzer Begriff*, 1551 in: DERS., *Schriften*. Zürich 2004, Band 1, S. 586f. – CHp, S. 227f.

¹⁶⁸⁸ CHp, S. 228: „Interim Divos nec contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. [...] Imitamur item eos. Nam imitatores fidei virtutemque ipsorum, consortes item aeternae salutis, illis aeternum apud Deum cohabitare, et cum eis in Christo exultare, desyderiis votisque ardentissimis exoptamus.“

¹⁶⁸⁹ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 592f. – Ob dazu die verwendeten Termini von Gegengeschichte und Eigengeschichte dienbar sind, mag fraglich erscheinen, das es sich selbst um die Wiederaufnahme konfessionell-polemischer Bezeichnungen handelt. Vf. will damit die unterschiedlichen Perspektiven betonen, allerdings wird in der historischen Literatur konsequenterweise nur von der *einen* („wahren“) Geschichte gesprochen.

¹⁶⁹⁰ Vgl. BSLK S. 424f. – Z 3, S. 833 – Beide Angaben zitiert bei FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 597 – Interessant sind die von FUCHS (a.a.O., S. 597f.) zitierte Argumente Melanchthons, der einer theologischen *Rationalisierung* im Bezug auf das Heiligenverständnis den Weg bahnte: Nach seinem *Examen ordinandum* 1552 sind Heilige Beispiele für die Wirksamkeit und stetige Offenbarung von Gottes Wort und Zeugnis dafür, dass Gott seine Kirche durch alle Verfolgung und Deprivation hindurch erhalten habe. Nach der *Confessio Saxonica* 1551 sind sie pädagogisch und *prädikatorisch* nützlich, mithin Teil der Kirchengeschichte und dienbar zur Darstellung des vorbildhaften Glaubens.

von protestantischen Märtyrerkatalogen wie gereinigten Heiligenkalendern offenbar in der zweiten Generation pragmatischer.

Diese Pragmatik wurzelt in einer soteriologisch-theologischen Neubestimmung oder Dekonstruktion. Galten Heiligen gewissermassen *ex vita sanctorum* im altgläubig-spätmittelalterlichen Verständnis als heilswirksam,¹⁶⁹¹ so entfällt neugläubig diese Dimension und mithin die Austauschbarkeit der Heiligen der diversen Legendenteppiche des Volksglaubens völlig. Heiligenviten gelten lediglich *individuell* als Vorbilder, Glaubensbeispiele und barmherziges Ideal. Jede adaptive heilsgeschichtliche Funktion entfällt und die protestantischen Märtyrerkataloge betrachten die Lebensbeschreibungen in einer Form von frühem Säkularismus.¹⁶⁹² Erst diese von heilsgeschichtlichen Präliminarien gereinigte Betrachtungsweise ermöglichte neue Funktionsbestimmungen. Betonen die Märtyrerverzeichnisse Gottes bewahrtes Wort am Rande oder wie im Falle der Märtyrerspiegel der taufgesinnten Gemeinschaften gar gänzlich ausserhalb der bestehenden Kirchengemeinschaften,¹⁶⁹³ so legen die wieder aufgelegten Heiligenkalender das Gewicht auf den „immer schon innerhalb der bestehenden Kirche“ gegenwärtigen, wahren protestantischen Glauben.¹⁶⁹⁴ Ausschlaggebend sind jedoch bei beiden Formen letztlich Auswahl und der Kommentar zu den Personen.

Für den reformierten Bereich ausschlaggebend gewesen ist zweifellos Jean Crespins (1500–1572) erstmals 1554 erschienene und anschliessend mehrfach wieder aufgelegte *Histoire des Martyrs*,¹⁶⁹⁵ für den englischsprachigen Protestan-

¹⁶⁹¹ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 589

¹⁶⁹² FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 599 – PETER BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*. München 2004, S. 51–82 (=Ancien Régime. Aufklärung und Revolution. 35)

¹⁶⁹³ BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit*, S. 174f. (159–195)

¹⁶⁹⁴ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 600

¹⁶⁹⁵ Vgl. zu den verschiedenen deutschen Übersetzungen BURSCHEL, *Sterben und Unsterblichkeit*, S. 59f. – RANDALL COATS, *(Em)Bodying*, S. 57–83 – BRAD S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge 2001, S. 139–196

tismus war es John Fox' (1516/17-1587) *Book of Martyrs* 1563.¹⁶⁹⁶ Beide Werken zeigen, auch wenn die oben formulierten protestantischen Typisierungen und Zuspitzungen klar zu Tage treten, eben eine eigenartige Verbindung von protestantischer Lehre und einer Schilderung des *Sterbens um des wahren Glaubens* willen, auch wenn dieser Tod keineswegs immer nur gewaltsam und frühzeitig erfolgen musste. Es genügte offenbar, dass die jeweilige Biographie unter der neuen hagiographischen Prämisse gezeichnet werden und die Persönlichkeiten für den legitimatorischen Akt und unter pädagogischer Ausrichtung individuell dargestellt werden konnten.

So war es durchaus möglich, wie Brad Gregory in seiner Studie über die protestantischen Hagiographien gezeigt hat, dass so unterschiedliche evangelische Viten wie diejenigen Richard Tracys (vor 1501-1569),¹⁶⁹⁷ George Joyes (1490/95-1553),¹⁶⁹⁸ Wolfgang Musculus', Giulio della Roveres (ca. 1504-1581),¹⁶⁹⁹ John Hoopers (1495/1500-1555),¹⁷⁰⁰ Thomas Becons (1512/13-1567),¹⁷⁰¹ John Bradfords (ca. 1510-1555),¹⁷⁰² Heinrich Bullingers, Peter

¹⁶⁹⁶ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 593 – GREGORY, *Salvation*, S. 139ff. – RANDALL COATS, *(Em)Bodying*, S. 37-56 – vgl. JAN FREDERIC MOZLEY, *John Foxe and his book*. London 1940, S. 118-235

¹⁶⁹⁷ Oxford DNB, art. *Tracy, Richard*.

¹⁶⁹⁸ Oxford DNB, art. *Joye, George*. Kritisch-theologischer Schriftsteller, der unter Heinrich VIII. ins Exil ging und 1546 nach dessen Tod zurückkehrte.

¹⁶⁹⁹ BONORAND, *Reformatörisehe Emigration*, S. 86ff. Wie Vermigli war della Rovere Augustinereremit, stammte wohl aus Mailand und war mit Agostino Mainardo befreundet. 1541 in Venedig inhaftiert, flüchtete er 1543. 1547 als Prediger in Poschiavo und blieb dort bis 1578. Er starb 1581 in Tirano. Della Rovere hatte grossen Einfluss auf die evangelische Buchproduktion aus Südbünden in die italienischen Gebiete hinein und trug zusammen mit Mainardo aus Chiavenna massgeblich zur Wirkung der Reformation bei.

¹⁷⁰⁰ Oxford DNB, art. *Hooper, John*. Bischof von Gloucester und Worcester, hingerichtet unter Maria I.

¹⁷⁰¹ Oxford DNB, art. *Becon, Thomas*. Vikar und Rektor unter Elisabeth I., zur Zeit Marias I. in Marburg im Exil.

¹⁷⁰² Oxford DNB, art. *Bradford, John*. Evangelischer Prediger, unter Maria I. hingerichtet.

Martyr Vermigli und John Scorys († 1585)¹⁷⁰³ *nebeneinander* und unter dem Aspekt des theologischen Widerstandes gegen die altgläubige Kirche versammelt werden konnten.¹⁷⁰⁴ Insofern muten die Sammlungen von Crespin, Foxe, aber auch die *Icones* von Beza trotz chronologischer und thematischer Sortierung zuweilen recht zufällig und unsystematisch an. Einigende Klammer ist ganz offensichtlich das Bestreben, dem Protestantismus eine Geschichte zu Verfügung zu stellen, die Glaubenszeugen nicht nur als antikes und humanistisches Bildungsgut kannte, sondern aktualisierend in die Gegenwart weiter schreiben konnte. Darum leuchtet es ein, dass Irena Backus von einer teilweise individuellen heilsgeschichtlichen Darstellung *ad personam* sprechen kann,¹⁷⁰⁵ der gesamte Prozess hagiographischer und martyrologischer Zusammenstellungen aber gerade *reformatorisch* nicht mehr heilsgeschichtlich im direkten Sinne verstanden wird, sondern historisch als Abfolge und damit pädagogisch lehrbare Reihe von Zeugen für den wahren Glauben und die stete Wirksamkeit von Gottes Wort.¹⁷⁰⁶

Umgekehrt beruht aber gerade auf dieser Form von „säkularisiertem“ Geschichtsverständnis die Legitimation dieser protestantischen hagiographischen Texte und Sammlungen, indem sie, ähnlich den (quasi) profanen Geschichtsdarstellungen und Chroniken der Zeit, als Legitimation und (wie in der Sichtweise von Thomas Fuchs)¹⁷⁰⁷ als *Gegengeschichte* zur bestehenden sakralen His-

¹⁷⁰³ Oxford DNB, art. *Scory, John*. Bischof von Hereford, starb 1585 in Whitbourne und hinterliess eine grosse Summe zugunsten der Armenfürsorge.

¹⁷⁰⁴ GREGORY, *Salvation*, S. 155

¹⁷⁰⁵ BACKUS, *Life Writing*, S. 95

¹⁷⁰⁶ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 598f.

¹⁷⁰⁷ FUCHS, *Protestantische Heilige*, S. 588ff. Der Begriff scheint m.E. etwas unglücklich gewählt, weil die Funktion ja gerade eine legitimatorische ist, also sowohl die Verbundenheit der protestantischen Kirchen mit der bestehenden Kirche zeigen wie auch deren („wahre“) Legitimation liefern will. Man müsste in dem Sinne vielleicht eher von einer *Korrektiv-* oder *Alternativgeschichte* sprechen, um den progressiv-revisionistischen Aspekt zu betonen und um nicht missverständlich (wie teils von taufgesinnten, teils radikalen

torie gelten können, gewissermassen erst durch ihre Profanierung und Reformation Legitimität erhalten. Denn im Unterschied zu den taufgesinnten Märtyrerspiegeln, deren Legitimität auf den zwei Säulen der *Ausserkirchlichkeit* wie des *Bluttodes* ruht und damit strukturell zumindest den altkirchlich-altgläubigen Märtyrererzählungen ähneln und eine Gegenwelt konstruieren, versuchen die protestantisch-hagiographischen Erzählungen Legitimation durch Integration in die bestehende Geschichte zu schaffen.

Nun gilt es dabei aber auch Missverständnissen vorzubeugen und festzuhalten, dass Simlers *Oratio* nicht ein eindeutig martyrologischer oder hagiographischer Text ist. Gleichzeitig nimmt er aber in seiner Argumentation und Darstellung gewisse Züge dieser Schriften auf, ist vielleicht sogar ähnlich ausgerichtet: Auch die *Oratio* über Peter Martyr Vermigli operiert mit der bekannten Fremdheit wie auch der Aussergewöhnlichkeit von Martyrs Vita, und in der Tat ermöglicht auch Simlers Leichenrede in gewisser Hinsicht eine textliche Resurrektion und damit bleibende literarische Gegenwart. Mittels Simlers Vermächtnis wird die Vita Vermiglis erst zu einem festen Bestandteil der frühen Reformationgeschichte, so wie es auch mit den Viten der andern Reformatoren geschah. Schreibt Randall Coats über die Funktion der *Histoire des martyrs* von Crespin, dass diese auf eine emblematische Weise Bedeutung, Vergegenwärtigung und damit spätere Wirkung der portraitierten Personen garantierte,¹⁷⁰⁸ so gilt das für Simlers Rede in gleicher Weise.¹⁷⁰⁹

Ebenfalls konvergiert Simlers Darstellung mit verschiedenen hagiographischen Mustertexten in der Todesschilderung. Haben wir oben bereits gesehen,

Gemeinschaften praktiziert) mit der (teilweisen) Ablehnung der ganzen Geschichte der Kirche in Zusammenhang gebracht zu werden.

¹⁷⁰⁸ RANDALL COATS, *(Em)Bodying*, S. 59

¹⁷⁰⁹ Dass dies im Übrigen auch für literarische Texte der Zeit gilt, resp. als literarisches Motiv religiösen Ursprungs oder aber mit religiöser Zielsetzung aufgenommen wird, zeigt u.a. SUSANNAH BRIETZ MONTA, *Martyrdom in Literature in Early Modern England*. Cmabridge 2005. – Vgl. die Fallstudie über Anne Askew von DERS., *The Inheritance of Anne Askew, English Protestant Martyr*. In: ARG 94 (2003), S. 134-160

dass in den kurzen Briefschilderungen, in den Epicedien, aber eben auch in der Darstellung der *Oratio* Martyrs Sterben, ohne den Anspruch auf Historizität leugnen zu wollen, Züge einer topologischen Darstellung aufweist, so liegt darin eine der Gemeinsamkeiten martyrologischer und hagiographischer Darstellungen. Die *ars moriendi* wird ganz in den Dienst des neuen Glaubens gestellt, wenn Simler davon spricht, wie Martyr halbsitzend und glaubensfest dem Sterben entgegen geht und gleichsam als Glosse immer noch an die Auseinandersetzung mit Brenz über die Ubiquität zu denken scheint.¹⁷¹⁰

Wir können zumindest hinsichtlich der hagiographischen Literatur der Zeit davon sprechen, dass Josias Simler gewisse Züge dieser besonderen Literaturgattung aufnimmt, wenngleich seine Schilderung des Lebens von Peter Martyr Vermigli diesen mitnichten auf eine hagiographische oder gar martyrologische Identifikationsfigur reduzieren will. Vielmehr steht Simlers Darstellung in einem vergleichbaren literarischen Zusammenhang, indem auch Simlers Rede wie die biographischen Sammlungen der Zeit die reformierte Kirche in einen Traditionszusammenhang stellen und ihr dabei zur Selbstvergewisserung wie zur historisch-intellektuellen Legitimation verhelfen. Einzelne kleine, zuweilen manieriert-martyrologisch schimmernde Einsprengsel sind dabei unverkennbar, wie die Zusammenhänge um Tod und Begräbnis seiner ersten Frau in Oxford und seiner eigenen Sterbeszene in Zürich am 11. November 1562. Dass Simler diese Schilderung dann wiederum mit medizinischen und frühneuzeitlichen wissenschaftlichen Beschreibungen durchbricht, ist m.E. gerade ein Beweis, dass es sich nicht um traditionelle martyrologische Schilderungen handelt, sondern dass der Verfasser diese sozusagen säkularisiert und wissenschaftlich gefiltert notiert, gerade um damit eine umso höhere Legitimation zu erlangen.¹⁷¹¹

¹⁷¹⁰ SIMLER, *Oratio*, Bl. 27r

¹⁷¹¹ Ganz ähnlich scheinen mir lokalhistorisch die Berichte über die (wirklichen) *Oxford Martyrs* zu funktionieren, deren Schilderungen sozusagen *invers* gestaltet sind, indem das dem Leser bereits bekannte blutige Ende zusätzliche Legitimation durch lokalhistorische Details erhält. Vgl. dazu CARL I. HAMMER, *The Oxford Martyrs in Oxford: The Local History of their Confinements and their Keepers*. In: JEH 50 (1999), S. 235-250

4.2.3.1.2 Protestantische Legenden

Im Zusammenhang mit den eben erwähnten diversen martyrologischen wie hagiographischen Schilderungen steht auch der Begriff der Legende. Dieser ist allerdings deutlich umfassender und auch im traditionellen Sinne weniger eingeschränkt als diejenigen der Hagiographie und der Märtyrerberichte. Nicht zuletzt darum lassen sich legendarische Berichte zeitlich wie inhaltlich weit weniger eingrenzen, als sich das bei martyrologischen Schilderungen tun lässt. Und von einer eigentlichen Gattung der Legende zu sprechen, wird nur schon angesichts der *Heiligenlegenden* und ihrer Bandbreite vom Altertum bis in die Gegenwart schon fast unmöglich.

Wird der Legendenbegriff noch weiter gefasst, und wie seit dem 20. Jhdt. mit den Begriffen der Sage, des Mythos, Rätsels, Spruchs, Kasus‘ und Memorabiles, Märchens und Witzes unter die „einfachen (literarischen) Formen“ gezählt, so umfasst eine er kaum mehr zu überblickene Bandbreite.¹⁷¹² Sprechen moderne zeitgenössische, literaturwissenschaftliche Untersuchungen bei Heiligenlegenden vom gemeinsamen Moment als dem Einbruch des Heiligen in die profane Welt, so gilt für viele traditionelle Legenden immer noch das Merkmal, dass in ihnen zugunsten des Beweises für die Existenz Gottes, zugunsten des erzählten Trostes, moralischer Stärkung oder für besondere Verehrung (*admiratio*) doch die historische Wahrheit zuweilen verdrängt oder topologisch verändert wird, wenn sie nicht gänzlich verschattet zurücktritt.¹⁷¹³

Ohne auf die Genese des Legendenberichts weiter eintreten zu können, sei hier darauf hingewiesen, dass gerade im Zeitalter des Humanismus und der Reformation zwar ähnlich den martyrologischen Berichten die soteriologische

¹⁷¹² RGG⁴ 5, Sp. 175–178, art. *Legende* (Lit.)

¹⁷¹³ Vgl. HANS-PETER ECKER (Hg.), *Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1999, S. 507ff. – ROLF SCHULMEISTER, *Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg 1971, S. 81ff.

Schulmeister zeigt hier anhand der Kunstlegende *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue die Schwierigkeiten einer konzisen literaturgattungstheoretischen Einordnung von Legenden.

Dimension wie die theologische Relevanz der Heiligenlegenden beschnitten wenn nicht gar gänzlich zurückgewiesen wird, dass gleichermassen aber die solcherweise zwar gereinigten, aber nichtsdestoweniger auf Gott oder aber zumindest auf Mirakulöses hindeutenden Legenden weiterhin stark beachtet, überliefert und erfunden wurden. Die Reformation veränderte den Legendenbericht weg von der Heiligensage hin zum teilweise profanierten „unbeglaubigten Bericht“ zur „sagenhaften“ oder gar „unglaubwürdigen Geschichte“.¹⁷¹⁴ Richtigerweise weist darum Hans-Peter Ecker in seinem Nachwort zur Legendensammlung darauf hin, dass aus diesem quasi-profanierten Verständnis der Legende deren bis in den modernen Sprachgebrauch reichende Ambivalenz ihres Wahrheitsstatus folgt, stets schwankend zwischen Zweifel, Staunen und Bewunderung.¹⁷¹⁵

Dass die Reformation der Heiligenlegende zwar ihre heilsvergewissernde und heilskooperierende Dimensionen entzog, indem sie den den Legenden zugrunde liegenden Heiligen ihre soteriologische Funktion entzog,¹⁷¹⁶ gleichzeitig aber am profanierten Bericht über Mirakel, wundersame Begegnungen, Vorzeichen und Prodigien festhielt, zeigen die in Zürich auf Geheiss Bullingers angelegte Sammlungen von Wundergeschichten des Archidiakons Johann Jakob Wick (1522-1588).¹⁷¹⁷ Ganz offenbar wollte man aus diversen theologischen, literarischen wie pädagogischen und politischen Gründen an dieser Erzählgattung festhalten. Aufgrund der Tatsache, dass sowohl in veränderter Form, aber substantiell doch bleibend solche Geschichten weiterhin gesammelt, ja in der Re-

¹⁷¹⁴ ECKER, *Legenden, Heiligengeschichten*, S. 513

¹⁷¹⁵ ECKER, *Legenden, Heiligengeschichten*, S. 513f.

¹⁷¹⁶ RGG⁴ 3, Sp. (1377-1382) 1378, art. *Hagiographie*

¹⁷¹⁷ MATTHIAS SENN (Hg.), *Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert*. Küsnacht 1975 – Franz Mauelshagen, Bullinger, der Prodigiensammler. In: Campi (Hg.), *Der Nachfolger*, S. 37-41 (Lit.) – DERS., „die portenta et ostenta mine lieben Herren unsers säligen“. *Nachlassstücke Bullingers im 13. Buch der Wickiana*. In: Zwa 28 (2001), S. 73-117 – DERS., *Johann Jakob Wicks Wunderbücher. Reformierter Wunderglaube im Wandel der Geschichtsschreibung*. Zürich 2004 (in Vorbereitung)

formationszeit sogar mit gewissen Schwerpunktverlagerungen weiter produziert wurden, lässt sich schliessen, dass Legenden in ihrer ganzen Varietät offenbar verschiedene gesellschaftliche, religiöse wie literarische Funktionen wahrnehmen.¹⁷¹⁸ Für die Reformationszeit gilt dabei festzuhalten, dass zwar durchaus auch hier, ähnlich der martyrologischen Literatur, Legenden und legendarische Darstellungen zu finden sind, das Schwergewicht sich jedoch auch in dieser literarischen Gattung auf „moralisch-pädagogische Tendenzen der Gattung“¹⁷¹⁹ verschob, mithin also auch da eine gewisse Säkularisierung innerhalb der Darstellungsweise und eines Teils ihrer Funktionen feststellbar ist.

Bezogen auf die einzelnen Funktionsbereiche einer Legende hat nun aber die neuere Legendenforschung¹⁷²⁰ doch Erträge formuliert, die es m.E. auch bezogen auf Simlers Darstellung erlauben, einzelne legendarische Züge und Formulierungsweisen herauszuarbeiten und diesen wie den martyrologischen Sequenzen Funktionen zuzuweisen. Grundsätzlich ist die Erkenntnis dabei leitend, dass Legenden jenseits jeder konfessionellen Abzweckung eine Textsorte darstellen, die als eine ihrer wichtigsten Eigenschaften und ähnlich auch Pre-

¹⁷¹⁸ HANS-PETER ECKER schliess daraus, dass eine vorgängige Einengung oder Einschränkung auf bestimmte Bereiche, z.B. denjenigen des *Heiligen*, darum unzureichend oder verkürzend sind und plädiert für ein möglichst weites Verständnis (*Legenden, Heiligengeschichten*, S. 514): „Da die Kategorie des Heiligen aus der kulturellen Vielfalt ihrer Traditionen ein entsprechend ausgedehntes Bezugsfeld mitbringt, scheint es nicht sinnvoll, den Legendenbegriff von vornherein auf bestimmte Subgenres wie christlich-vormoderne Heiligenviten zu Lasten anderer – Kultlegenden, Jenseitswanderungen, Mirakel, ätiologische Erzählungen usw. – einzuschränken. Auch Verengungen des Referenzbereichs auf ausschliesslich sprachlich kodierte, womöglich schriftlich fixierte und kirchlich sanktionierte Texte, gläubig-naive Darbietungsweisen und Rezeptionshaltungen sind im religionsgeschichtlichen Kontext der modernen Industriegesellschaft ebenso hinderlich wie im interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs mit Religionswissenschaft, Kulturanthropologie, Erzählforschung, Soziologie und Psychologie.“

¹⁷¹⁹ ECKER, *Legenden, Heiligengeschichten*, S. 516f.

¹⁷²⁰ Vgl. die Untersuchung von Hans-Peter Ecker, *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart 1993

digten wie weiteren katechetischen Schriften seit jeher zum Bau des *aedificium spirituale* beitragen.¹⁷²¹ Dabei eignet Legenden ein Bildungszweck, der sogar kultur- und religionsübergreifend festgemacht werden kann.¹⁷²² Insbesondere spielen Legenden literarfunktional im Spannungsfeld zwischen den narrativen und den dogmatischen Dimensionen eines Textes, indem sie deren Ansprüche mit einer appellativen Dimension ergänzen. Mit dieser appellativen Dimension scheint ein genauer bestimmtes, übergreifendes Charaktermerkmal der Legende gefunden zu sein, die sich gerade dadurch von Lehr- und Bekenntnistexten einerseits, aber auch von reflexiv-theologischen Schriften andererseits unterscheidet. Legenden wollen den Leser oder Hörer beeinflussen, ihn zum Mittun am Bau des erwähnten, *aedificium spirituale* motivieren.¹⁷²³

Gerade die Verbindung von Geschichte und Legende scheint dabei eine zwar oft unterschätzt, genetisch aber recht ursprünglich und ergiebig gewesen zu sein. Was zwar gemeinhin gerade der eigentlichen Geschichte entgegen zu stehen scheint, nämlich die legendarische Schilderung der Vergangenheit, ist, wie die Diskursanalyse zu zeigen vermochte, wohl eher ursprünglich und funktional wie semantisch verwandt,¹⁷²⁴ so dass man mitunter bezogen auf die Vermittelbarkeit von Geschichte davon ausgehen muss, dass diese erst in Gestalt der jeweilig *richtigen* legendarischen Schilderung überhaupt wirksam werden konnte.¹⁷²⁵ Um Legenden und legendarischen Schilderungen so literarge-

¹⁷²¹ ECKER, *Legende*, S. 36

¹⁷²² Zum Wechsel von der mythologischen hin zur legendarischen Redeweise und dem damit verbundenen Ausdifferenzierungsprozess vgl. ECKER, *Legende*, S. 41ff.

¹⁷²³ ECKER, *Legende*, S. 91

¹⁷²⁴ ECKER, *Legende*, S. 116ff.

¹⁷²⁵ Darum der wichtige Hinweis auf Johann Christoph Gottsched (1700-1766) bei Ecker, dass sich der Sinn der Geschichte nicht vom Geschehen herleite, sondern „unmittelbar zu vergegenständlichen ist“ (ECKER, *Legende*, S. 119). Erst die appellative Funktion der Legende lässt im Zuhörer oder Leser sich das konstituieren, was als Geschichte wahrgenommen wird. Diese frühmoderne Sichtweise muss nicht dem späteren Quellenpositivismus und den Anfängen moderner Geschichtsschreibung zwingend zuwiderlaufen, doch sich liefert Verständnishintergründe für die verschiedenen Zweckbestimmungen,

schichtlich näher zu kommen, schlägt Hans-Peter Ecker ein zwölfstufiges Modell vor, das mittels sehr differenzierten Funktionen diese Textgattung zu erläutern versucht.¹⁷²⁶ Es ist hier nicht der Platz, dieses Modell in extenso zu diskutieren, einzig die wichtigsten, m.E. für Simlers Werk relevanten Abschnitte sollen hier Erwähnung finden.¹⁷²⁷ Dazu zähle ich explizit für die Simlersche

denen historische Schilderungen in der Frühneuzeit unterworfen waren. So unter der appellativen Funktion betrachtet ist es völlig selbstverständlich, dass Simler in seiner Oratio nicht primär eine historische Schilderung vorlegen will, sondern ein multiplen Interessen folgendes Schriftwerk, das *anhand* von historischem Material gestaltet ist.

¹⁷²⁶ ECKER, *Legende*, S. 137–213

¹⁷²⁷ Produktiv aufgenommen hat Klaas Huizing diese Funktionsanalyse innerhalb seines Konzeptes einer ästhetischen Theologie. Vgl. KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie, Band 2: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie*. Stuttgart 2002, S. 149–166. HUIZING fasst Eckers detaillierte Studie passend zusammen (a.a.O., S. 153f.): „Als erstes Kriterium nennt Ecker das sogenannte *Dissonanzkriterium*: ‚Legenden produzieren symbolisch, und zwar auf narrative Weise, kognitive Distanz.‘ (ECKER, *Legende*, S. 139, 345) Damit ist gemeint, dass die wundermässigen Unterbrechungen der Alltagswirklichkeit zunächst desorientieren. Legenden partizipieren ‚am *mysterium tremendum et fascinans* eines Jenseitigen (ECKER, *Legende*, S. 140). Diese Dissonanz wird aber aufgefangen durch Interpretationsschemata, z.B. Theologien oder ‚religiöse Systeme struktur- und funktionsverwandter Dogmengebäude‘ (ECKER, *Legende*, S. 345) (*Theologiekriterium*), die die Verstörung vor dem Hintergrund vertrauter Ereignisse verstehbar machen (*Konsonanzkriterium*). Ihre kognitive Spannung leiten die Legenden aus dem in der Achsenzeit entdeckten ‚Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ab (*Achsenkriterium*)‘ (ECKER, *Legende*, S. 139). Das *Relevanzkriterium* besteht darin, dass eine Legende ‚Heilstatsachen darstellt, deren Existenz bzw. Kenntnis für die Leser unmittelbar bedeutungsvoll und verwertbar ist und über den Wert blosser Information hinausgeht‘ (ECKER, *Legende*, S. 149). Das Relevanzkriterium deckt auch die ‚notwendige Verlässlichkeit des Erzählers‘ (ECKER, *Legende*, S. 348) mit ab. Fragt man nach dem *Statuskriterium* einer Legende, dann ergibt sich, da die Legenden häufig der Volksreligiosität zuzurechnen sind, eine mittlere Wertigkeit ‚zwischen für wahr angesehenem (kanonischem) und fiktionalem Schrifttum einer Kulturgemeinschaft (ECKER, *Legende*, S. 151).‘ Eigentümlich für die Legende ist auch das von Ecker getaufte *Wirklichkeitskriterium*: ‚Legenden insistieren in der Regel darauf, dass ihr Erzählstoff durch ein wirkliches Geschehen fundiert ist; sie

Rede das Dissonanz-, das Konsonanz- und das Theologiekriterium. Diese drei ersten Kriterium entfalten sowohl die Dramaturgie wie auch den eigentlich inhaltlichen Kernbestand. Gewiss: Bei einer traditionellen Legende mögen diese anders gruppiert und gewichtet sein, es leuchtet jedoch von selbst ein, dass Simler in seiner Totenrede sowohl die aussergewöhnlichen Momente der Vita Vermigli darstellt wie auch gerade das die reformierte Tradition Verbindende. Dissonante wie konsonante Momente bilden gewissermassen die dramaturgische Klammer, ganz ungeachtet der Tatsache, dass Simlers Rede zu allererst *nicht* legendarischen Charakter beanspruchen will, sondern ihren Tatsachencharakter betont. Doch gerade die Verbindung von biographischer Darstellung, die wie im Falle der Vita Vermigli auch für frühneuzeitliche Leser mit einer gewissen Gewöhnung an kontingente Lebensumstände einige überraschende wie wechselvolle Momente bereit hielt, und der starken Fokussierung auf Peter Martyrs Amt als reformierter Lehrer und Reformator, bringt genau das Spannungsfeld zum Ausdruck, welches Ecker für legendenhafte Schriften oder aber

begünstigen entsprechende Rezeptionshandlungen oder verzichten wenigstens auf deren Widerlegung. Legenden lassen sich also nicht ohne wesentliche Verkürzung auf Didaktik bzw. systematisches Wissen reduzieren‘ (ECKER, *Legende*, S. 174). Legendäre Personen stören bekanntlich die Ordnung der Herrschenden, sind leibhaftige Personifikationen des Anderen. ‚Für die Konfliktstruktur von Legenden sind Dualität, äusserste Zuspitzung und Verortung in Realität und Transzendenz zugleich charakteristisch (*Konfliktkriterium*)‘ (ECKER, *Legende*, S. 197). Legenden tendieren dazu, ‚durch die Einrichtung des Aussagevorgangs (Schein-)Objektivität zu konstruieren (*Objektivitätskriterium*)‘ (ECKER, *Legende*, S. 199). Weil die Legenden einen immer *wohlgeordneten* Einbruch des Heiligen (Dissonanz/Konsonanzkriterium) thematisieren, wirken sie stets ‚wohl dosiert‘: ‚Legenden sind Phänomene sozialer Routine, obwohl sie Unterbrechungen bzw. Störungen von Routine thematisieren (*Routinekriterium*)‘ (ECKER, *Legende*, S. 211). Sie halten immer auch ein ‚Dogmensystem mit den entsprechenden Ordnungsschemata präsent (*Markierungskriterium*)‘ (ECKER, *Legende*, S. 213). Schliesslich: ‚Legenden unterstützen Menschen bei ihrer Daseinsbewältigung durch sinnliche Differenzierungen, Identifizierung und Integration (*Unterstützungskriterium*).‘ (ECKER, *Legende*, S. 213, vgl. 345f.)“

für solche, die zwar nicht als Legenden konzipiert, jedoch legendarische Funktion oder Stellung erhielten, herausstreicht.

Damit korrespondieren die weiteren drei Momente des Relevanz-, des Status- wie des Wirklichkeitskriteriums.¹⁷²⁸ Unterstreicht das Relevanzkriterium den Sachinhalt legendarischer Darstellung und betont dabei deren Notwendigkeit über den blossen Informationsgehalt hinaus, so gelten das Status- wie das Wirklichkeitskriterium als zumindest bei historisch untermauerten Berichten als „Lakmustest“ für deren Relevanz, wenn sie, wie es gerade die verschiedenen legendarischen Schriften der Reformationszeit tun, gerade die historische Kontinuität der neugläubigen Kirchengemeinschaften gegenüber dem Vorwurf der ungerechtfertigten Neuerung seitens der Altgläubigen widerlegen wollen.¹⁷²⁹

Dass Simler sich dabei nicht nur auf die schriftliche Hinterlassenschaft Vermiglis, sondern noch viel mehr auf die eigene wie fremde *Zeugenschaft* stützen konnte, erhöht die gattungsgeschichtliche Qualität dieser Kriterien. Vermiglis Eintreten für den wiederentdeckten Glauben stellt Simler dar als zwar nicht wiederholbares, aber doch eigentlich prototypisches Leben eines reformierten Gelehrten.

Bezogen auf historische Bezüge und verwendete Quellen erfüllt Simlers Leichenrede über Vermigli vordergründig zwar gerade nicht die von der Legendenforschung herausgestellte Verschiebung vom historischen Bericht resp. von den ontologischen Themen weg zu einer die lebensweltlichen Bezüge betonender Schilderung. Das trifft allerdings bspw. für Bezas *Icones* sehr wohl zu, wenn wir für dessen Sammlung den Fokus auf die Pantheon-ähnliche Gruppierung reformierter Gelehrter und Märtyrer legen und auf deren Wirkung für die kommenden Generationen von Studierenden und zukünftigen Pfarrern. Bezieht man in die Betrachtung von Simlers Schilderung des Lebens Vermiglis auch die im Umkreis entstandenen biographischen Schriften über die weiteren Zürcher Reformatoren mit ein, so lässt sich unschwer auch hierbei von einer grösseren

¹⁷²⁸ ECKER, *Legende*, S. 158ff.

¹⁷²⁹ Vgl. zur Wahrheits- und Wirklichkeitsverankerung der Legende ECKER, *Legende*, S. 170ff., 174ff.

Bewegung sprechen, die zur intellektuellen wie konfessionellen Absicherung einer Kaskade rechtgläubiger Vorläufer bedarf. Dass dabei Vermiglis Leben im Rückgriff dann verkürzt und er selbst, entgegen der Lektüre seiner Schriften, gewissermassen mit dem Stereotyp des zwar verdienstvollen, doch „ewigen“ reformierten Ausländers versehen wurde, liess sich nicht vermeiden. Doch selbst seine Tochter hatte, wie wir bei der Schilderung der Zürcher Lebensumstände gesehen haben, in ihrer *Demütigen Supplikation* zugunsten ihres Schwiegersohnes Hans Heinrich Waser gerade auf dieses Stereotyp verwiesen und offenbar anfangs des 17. Jhdts. damit Erfolg gehabt.

Wenn es also auch etwas vollmundig tönen mag, unter dem Relevanzkriterium die „heilsnotwendigen Tatsachen“ zu subsummieren, so stellt doch die von Simler wie von den ersten Berichten nach Vermiglis Tod zusammengestellte Trias von Leben, Lehre und Bildung eine für den reformierten Protestantismus entscheidende Kombination dar.¹⁷³⁰ Denn ohne die Rolle Peter Martyr Vermiglis überbetonen zu wollen, gelingt es Josias Simler doch in seiner Darstellung, überpersönliche Merkmale hervorzuheben, um damit Vermiglis Relevanz für den reformierten Protestantismus sowie für dessen Legitimation und Kontinuität hervorzuheben. Es kann von daher auch nicht erstaunen, dass Simler nicht ein Objektivitätskriterium bemühen muss, sondern im Gegenteil anhand von Vermiglis doch schwankendem und an unvorhersehbaren Wendungen reichem Leben geradewegs die stete Routine hervorzuheben scheint.¹⁷³¹ Nach Simlers Darstellung bleibt Peter Martyr der gleiche, unbesehen seiner Lebensumstände in Strasburg, Oxford oder Zürich. Was sich anhand der Briefe, anhand der konkreten Lebenssituation wie der politischen Umstände kaum so behaupten liesse, erfährt in der Leichenrede eine eigentümliche Gerichtetheit, indem Vermigli seit seiner Emigration aus Italien als Verkünder und Ausleger evangelischer Wahrheit gilt.

¹⁷³⁰ Vgl. oben unter 4.2.2

¹⁷³¹ Vgl. dazu ECKER, *Legende*, S. 211ff.

Hans-Peter Ecker weist zwar in seiner grossen Untersuchung zum Legendenbegriff darauf hin, dass das von ihm Routinekriterium genannte Merkmal möglicherweise noch zu wenig scharf und konturenzeichnend entworfen sei, jedoch das in diversen Legenden immer wieder als Gegenstück zu allen unvorhersehbaren und kontingenten Momenten entworfene Merkmal des Wiederkehrenden auffällig ist. Dieses Moment erscheint auffälligerweise auch in den Darstellungen der Lebensmomente Vermiglis, ja gipfelt gewissermassen in den Hinweisen zu seiner Glaubensfestigkeit gerade auch angesichts seines eigenen Todes. Auch hierbei kann es nicht darum gehen, an und für sich selbstverständliche Momente einer Biographie nachträglich für exotisch oder pekuliar zu erklären. Jedoch verwendet Simler in seiner Darstellung doch gewisse Stilformen, die unter dem Aspekt der Routine oder der Konstanz zusammengefasst werden können: Vermiglis von Anbeginn an betonte Gelehrsamkeit, seine literarisch wie theologisch begründete Schriftbezogenheit, die in den schriftlich vorliegenden Texten zumindest auch einem Teil der Hörerschaft von Simlers Rede bekannt gewesen waren, sowie das sich nicht einmal durch die Gewissheit des nahen Todes beeindrucken lassende Engagement in der Auseinandersetzung mit Brenz: Diese Form von Konstanz zugunsten des reformierten Glaubens hat in einer frühneuzeitlichen Welt voller Wechsel mit Sicherheit Erstaunen und Bewunderung ausgelöst und kann, unbeschadet ihrer historischen Zuverlässigkeit, als *legendarischer Stoff* verstanden werden.

Betrachtet man die Oratio von Josias Simler über das Leben Vermiglis als Ganzes, so kann kaum von einer genuinen Legende gesprochen werden. Hingegen finden sich sowohl in der Darstellungsform wie auch in der Betonung und Unterstreichung einzelner Motive durchaus *legendenhafte* oder zu einer *legendarischen Lesung* anleitende Züge.

Eine einzelne, bereits erwähnte Legende findet sich als Miniatur kurz vor der Schilderung von Vermiglis Aufenthalt in Oxford.¹⁷³² Es ist die kurze, aber

¹⁷³² SIMLER, *Oratio*, Bl. 12v-13r – Vgl. *Neujahrsblatt der Conventstube auf der Chorherren*, Zürich 1798, S. 12

durchaus legendäre Erzählung über die Hintergründe des Lebens wie des Todes von Peter Martyrs erster Frau Catharina Dammartin. Insbesondere der konfessionell aufgeladene Bericht ihrer Exhumierung unter Reginald Pole, der wundersamen Bewahrung ihrer Gebeine sowie der anschliessenden endgültigen Bestattung zusammen mit den (wundertätigen) Gebeinen der Heiligen Frideswida von Oxford (ca. 700-727/735) machen klar, dass es sich dabei um eine eigene Legende handelt, die sogar mit der kurios anmutenden Verbindung zur „echten“ Heiligen Frideswida eine Art von Kategorienwechsel vollzieht. Dabei die wirksam gewesenen Hintergründe noch erörtern zu wollen, dürfte unmöglich sein. Allerdings wird die Begebenheit überlieferungsgeschichtlich am ehesten Vermigli's englischen Freunden zuzuschreiben sein. Bei näherer Betrachtung ist die kleine Legende aber raffiniert. So achtenswert Vermigli's erste Frau auch gewesen sein mag, erst durch die jegliches überkonfessionelles Recht der Totenruhe missachtende Freveltat Kardinal Poles wird die Erzählung zur Legende. Denn damit wird dem Leser einerseits die reformatorische Kritik am Heiligenverständnis der altgläubigen Kirche klar vor Augen geführt: Nicht der Gnadenschatz der alten Äbtissin Frideswida ist heilswirksam, sondern die tätige Nächstenliebe der konvertierten Nonne Catharina. Gleichzeitig wird klar, dass sich der altgläubige Kardinal und damit die regierende Königin Maria I. jedes Zugangs zur evangelischen Wahrheit versagt haben.

Gleichzeitig bezweckt die Legende aber mit der Schilderung der neuerlichen Bestattung unter Elisabeth I. und der Vermischung der Gebeine mit eben dieser Heiligen aus Oxford, so dass inskünftig nur die Gebeine nicht mehr unterschieden werden können, dass gewissermassen mit den korporealen Überbleibseln auch Catharina selbst hagiographiert wird. Wir müssen zudem damit rechnen, dass wir es auch mit einer Vielzahl von einfachen volksreligiösen Vorstellungen zu tun haben und die *reformatorische Grenzziehung* in England in den unteren Bildungsschichten weit weniger scharf gewesen sein mag, als es bei der Ablehnung des Reliquienkultes innerhalb des Bürgertums der Stadt Zürich der Fall war. So lebte mit Sicherheit, zwar anders und protestantisch schattiert, die Verehrung ebendieser, nun kombinierten Frideswida-Catharina weiter. Eignete

sich Martyrs eigenes Schicksal trotz aller Wechsel und Widerstände nur bedingt zu einer legendarischen oder martyrologischen Darstellung, dafür umso mehr als Exempel von Glaubensfestigkeit und Gottes bewahrender Zusage in und durch sein Wort, so liess sich mit der Miniatur über seine erste Frau doch in nuce eine kleine Legende berichten.

4.2.3.1.3 Die kirchengründenden Funktionen

Über die legitimatorischen und historisch-integrierenden Beweggründe legendarischer wie martyrologischer Schriften der zweiten reformatorischen Generation wurde bereits gesprochen. Die Frage, die sich in diesem kurzen Abschnitt nun noch stellt, richtet sich auf die eigentliche kirchengründende Funktion der Gesamtheit aller dieser Schriften. Dabei umfasst dieser Begriff ein Mehrfaches: Einmal steht er in der Tradition der *aedificatio ecclesiae* des paulinischen Schrifttums und will damit in wichtigster Funktion die erwähnten vielschichtigen Formen von Selbstreflexion und Legitimation zum Ausdruck bringen, um der es der zweiten Generation von reformierten Theologen ging. Gleichzeitig steht der Begriff auch in der Nähe der (spät)mittelalterlichen *aedificatio* als (persönliche) Erbauung und rückt damit das erwähnte Schrifttum in den Umkreis persönlicher religiöser Gebrauchsschriften.¹⁷³³

¹⁷³³ Damit gemeint sind die ab der Mitte des 16. Jhdts. florierenden protestantischen Gebets-, Gesangs- und (häufig mit ersteren kombiniert) Psalmenbücher und -sammlungen, weiter katechetische Schriften und für das entstandene Bürgertum die gedruckten Predigtsammlungen. Vermigli's posthume Ausgabe der gesammelten Gebete im Anschluss an seine Vorlesungen legen davon Zeugnis ab, wurden diese doch neben ihrem lateinischen Original in vier weiteren Sprachen bis in das erste Viertel des 17. Jhdts. hinein in ganz Europa verbreitet. – Vgl. dazu EMIDIO CAMPI, *Le Preces sacrae die Pietro Martire Vermigli*. In: DERS., *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*. Göttingen 1999, S. 197-210 – Zum Begriffsfeld von *aedificatio* und *aedificatio ecclesiae* vgl. SCHULMEISTER, *Aedificatio und Imitatio*, S. 15-25

Den Begriff „kirchengründend“ als Übersetzung des englischen *church-building* habe ich der Untersuchung Bruce Grodons über die Eigentümlichkeiten der schweizerischen Reformation entnommen.¹⁷³⁴ Gordon fasst damit unter *church-building* alle historischen wie funktionalen Prozesse und Schritte zusammen, die zur faktischen Gründung einer eigenen Zürcher Kirche führten, und integriert darin theologisch-liturgische wie kirchenorganisatorische, legiferierende und ökonomische Beschlüsse des Zürcher Stadtmagistrats. Könnte man mit anderem Vokabular auch von Stadtreformation¹⁷³⁵ sprechen, so bietet der Begriff der *Kirchengründung* eine historisch *gedehntere* Bedeutung, ist weniger auf eine definierte Anzahl von Beschlüssen mit ihren inkludierten Interessen fokussiert und dafür stärker auf den das ganze 16. Jhdt. durchziehenden Prozess von Reform und Reformation ausgerichtet. Historiographisch sowohl den Anschluss an das Spätmittelalter ermöglichend wie auch die bereits mit der zweiten Generation der Reformatoren einsetzende historische Reflexion mit einbeziehend, meint der Begriff *church-building* ein Mehrfaches, das sich in mehrfacher Form dann auch im Bericht Simlers finden lässt: Einmal sind es die Konkreta der reformatorisch neu ausgerichteten Glaubensgemeinschaft mit ihren zugehörigen Bildungseinrichtungen. Wir haben gesehen, dass Vermigli nach eigenen Berichten den äusserlichen Fragen wie den Kirchengewändern doch wenig Bedeutung beimisst. Sein Hauptaugenmerk gilt der *inhaltlichen* Definition der geklärten Abendmahlsworte und vor allem des auszulegenden Wortes der Schrift. Hier bieten die eigenen Texte Vermiglis wie die Berichte seiner Nachfahren eine nahezu vollständige Kongruenz.

Kirchengründend wird allerdings schon bei Peter Martyr stets der Bezug zur Theologiegeschichte der alten Kirche hervorgehoben. Will man Vermigli nicht nur einen rhetorisch-stilistischen Manierismus unterstellen, muss doch, wie wir

¹⁷³⁴ BRUCE GORDON, *The Swiss Reformation*. Manchester 2002, S. 228-260

¹⁷³⁵ BERND HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*. Göttingen 1996, S. 15-140 - PETRA SEGETS, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter: der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt*. Tübingen 1998

das oben und im Anschluss an Donnelly getan haben, hervorgehoben werden, dass Peter Martyr einen intellektuellen Anschluss an das humanistisch-antike wie kirchlich-scholastische Denken bietet, der im reformierten Bereich seinesgleichen sucht. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich gerade seine intellektuelle wie publizistische Hinterlassenschaft dafür eignet, eine geistesgeschichtlich-historische Integration zu manifestieren. Vermiglis Kommentarwerk wie seine theologische Argumentationstechnik widersprechen faktisch dem altgläubigen Vorwurf der unangemessenen Neuerung, sein Werk als solches kann als Anschluss an die Tradition der Kirche gelesen werden.

Insofern war nicht nur Peter Martyrs Tätigkeit als Lehrer und in geringerem Masse als Kirchenpolitiker dem Anschluss der gereinigten, neuen Kirche und ihres gelehrten und verkündigten Glaubens an das antike Vorbild der Väterkirche gewidmet, sondern bereits sein erster Biograph Simler hatte diesen traditionsverbindenden und darum im konfessionellen Kontext kirchengründenden Ansatz erkannt. *Church-building* meint also weit über die Gesamtheit aller reformerischen Beschlüsse und Massnahmen hinausgehend das intellektuelle Bestreben, nicht eine Glaubensgemeinschaft ex nihilo und aufgrund einer wie auch immer gearteten Privatoffenbarung zu legitimieren, sondern deren materiale wie formale, historische wie mythologische Bezüge klar herauszustellen.

Konnte im konfessionellen Diskurs die protestantische Kirche dem Vorwurf der unsachgemässen Neuerung von Seiten des Papsttums auch nicht mit einer dogmatischen Klärung und Definition begegnen, wie das das Trienter Konzil mit der lehramtlichen Festsetzung der Tradition der Kirche neben derjenigen der Heiligen Schrift tat, so war es dem Protestantismus doch nicht unbenommen, mit Schriftbezug und einer nötigenfalls anhand der Bibel korrigierend eingreifenden Lesung der kirchlichen Tradition den Bezug zur christlichen Theologiegeschichte herauszustreichen.

In diesen Legitimationsprozess gehört nicht nur die Tätigkeit Peter Martyr Vermiglis, sondern auch dessen frühneuzeitliche Biographie aus der Hand Josias Simlers, weil die Zürcher erkannten, dass nicht nur die sich weiter entwickeln-

de Auslegungstätigkeit an der Hohen Schule zum differenzierten Selbstverständnis der reformierten Kirche und zur Etablierung einer reformierten Theologie beitrugen, sondern ebenso eine eigene reformierte Geschichtsschreibung. Diese historische Eingliederung Vermigli's sowie die historische Verankerung der Zürcher Reformation, also der theologische Nachweis, dass es sich bei dieser Erneuerung nicht um eine Novität, sondern vielmehr um die Wiederentdeckung althergebrachter evangelischer Wahrheit handelte, bildeten den Abschluss des Prozesses des *church-building*, so wie ihn Bruce Gordon formuliert.¹⁷³⁶ Insofern leistete die Simler'sche Rede wie viele anderen akademischen Leichenreden der Zeit einen entscheidenden Beitrag zum Anschluss der reformierten Kirche und ihres Selbstverständnisses an die theologische Tradition, ohne jedoch simplifizierend oder rein thetisch eine Verbindung lediglich zu supponieren, sondern indem sie anhand von Vermigli's Werk und seiner intellektuellen Herkunft, aber eben auch aufgrund der Tatsache, dass über ihn überhaupt berichtet und an ihn erinnert wird, diesen Peter Martyr und die an ihn erinnernde Kirche in einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang stellt.

¹⁷³⁶ GORDON, *Swiss Reformation*, S. 348

4.3 VERMIGLI IM BILD DER FOLGENDEN GENERATIONEN

Ich habe im vorhergehenden Kapitel darzustellen versucht, wie bereits in den ältesten Dokumenten, die anlässlich des Todes von Peter Martyr Vermigli verfasst wurden, seine Würdigung hagiographische wie legendarische Momente aufweist, und inwiefern die Würdigung, welche Simler mittels der kurz nach Vermiglis Tod verfassten Leichenrede vornimmt, eine nicht zu unterschätzende Funktion im Prozess der Selbstdefinition und Legitimation der reformierten Zürcher Kirche zukommt.

Ansatzweise wurde auch gezeigt, dass dies bei Peter Martyr Vermigli nicht singulär ist und dass auch anderen Personen aus dem Umfeld der Zürcher Kirche ähnlichen oder wie im Falle von Myconius' Schrift auf Zwingli sogar ganz eindeutig eidgenössisch-heroische Züge zugeschrieben werden, um den Legitimationsprozess mit anderen Vorzeichen gestalten zu können. Was bei Vermigli jedoch erstaunen mag, ist die Unisonität, mit der nach seinem Tod seine Bildung, sein Leben wie sein Werk gelobt und damit gezeigt wird, dass Zürich mit ihm nicht einfach einen wichtigen Gelehrten, sondern den Zeugnissen nach eine der Stützen und einen Garanten der reformierten Kirche verloren hat.

Blickt man nun über die Generationengrenze hinweg, so wird dieses Bild einerseits bestätigt, andererseits aber auch relativiert. Mit dem Verblassen der persönlichen Erinnerungen erscheint eine Anzahl von statisch wirkenden Stereotypen, die neben das Werk Vermiglis treten. Diese Stereotype sind nicht völlig losgelöst oder gar konträr zu den Erinnerungen der vorhergehenden Generation, jedoch verkürzt, und sie orientieren sich an der bereits mehrmals erwähnten Trias von Leben, Lehre und Bildung. Gleichzeitig treten die von Robert Masson zusammengestellte und dann mittels der in Basel wie Zürich hinzugefügten Teile als erweiterte Ausgabe der *Loci communes* in den Vordergrund.¹⁷³⁷ Deren Wirkungsgeschichte müsste, wie schon erwähnt, allerdings ganz separat untersucht werden.

¹⁷³⁷ Vgl. oben unter 3.3 – STROHM, *Loci communes*, S. 77ff.

Eine der frühesten Würdigungen der nachfolgenden Generation von Zürcher Theologen findet sich in der Leichenrede auf Vermigli's Biograph und akademischen Nachfolger Josias Simler (1530-1576) aus der Hand von Johann Wilhelm Stucki (1542-1607). Stucki, der oben bereits mehrfach erwähnt wurde und als Zürcher Diplomat Vermigli einst nach Poissy begleitet hat,¹⁷³⁸ setzt in seiner Rede auf Simler Vermigli insofern ein authentisches Zeugnis, als dass er ihn beinahe ausnahmslos immer mit Bullinger und Gessner oder Gwalther zusammen nennt und so den kollegiatscharakter der Lehrerschaft der Hohen Schule betont.¹⁷³⁹ Innerhalb der Zürcher Kirche galt, unbesehen der einzelnen herausragenden Eigenschaft der Personen, der Einsatz dem gemeinsamen Ziel der schriftgemässen Verkündigung. Dass darüberhinaus Martyr unerreichbarer Vorgänger Simlers war, bezeugt die eherenvolle Schlussbemerkung anlässlich Simlers Tod, dass dieser in der gleichen Gruft wie sein Vorgänger vierzehn Jahre zuvor habe bestattet werden dürfen.¹⁷⁴⁰ Wir dürfen dabei bei einem Teil der Zuhörerschaft wie der gebildeten Leser persönliche Erinnerungen an Vermigli voraussetzen, so dass Andeutungen auf Peter Martyrs Leben, seine Bildung wie

¹⁷³⁸ Vgl. oben unter 2.6.5 und 2.6.7

¹⁷³⁹ WILHELM STUCKI, *Vita clarissimi viri D. Iosiae Simleri Tigurini, S. Theologiae in Scholae Tigurina Professoris fedelissimi* [...]. Zürich 1577, Bl. 3r: „Si cui autem alii, Simlero nostro, hoc quicquid est honoris, optimo meritissimoque iur tribui debet, cuius cum in universa nostra patria et ecclesia, tum in tribus illis praecipuis eius luminibus, Martyre, Gesnero, atque Bullingero ornandis et celebrandis, singulare studium extitit.“ Vgl. dazu weiter Bl. 5v-6r

¹⁷⁴⁰ STUCKI, *Vita clarissimi Iosiae Simleri*, Bl. 11v: „Eodem die quo hinc decessit, hora quarta pomeridiana iusta illi ex patrio more et consuetudine, summa civium frequentia atque gemitu, honorifice facta sunt, corpusque illius eodem tumulo, quo Martyris 14. Ante annis, reconditum est, ita nimirum Deo volente, ut qui animis fuerunt semper coniunctissimi, corporibus quoque coniungerentur. Verum quoque fuit Martyris desimlero suo vaticinium, quo vicinus morti illum non diu sibi superstitem fore cum gemitu fertur praedixisse, nam 14. Tantum fere annis illi supervixit, cum per aetatem fuit enim 45. tantum annos natus quando mortuus est longe diutius illi vivere licuisset.“

seine Lehre zwanglos möglich gewesen waren und nicht gesondert erklärt werden mussten.¹⁷⁴¹

Bereits anfangs des 17. Jhdts. hingegen stellen wir eine folgeschwere Verlagerung im Bild Peter Martyrs fest. Der langjährige und in seiner konsolidierenden Ausrichtung nicht zu unterschätzende Antistes Johann Jakob Breitingen (1575-1645)¹⁷⁴² bezieht sich in seinem gegen die arminianische Theologie gerichteten Schreiben an die Synode von Dordrecht ausdrücklich auf Peter Martyr, und zwar in einer Apologie der Prädestinationslehre Bullingers, welche er mittels Rückgriff auf die offenbar bereits anfangs des 17. Jhdts. als Inbegriff

¹⁷⁴¹ Ich habe oben begründet, warum die sogenannte Affäre Bibliander zwischen diesem und Peter Martyr nicht Gegenstand dieser Arbeit sein kann. Gleichwohl finden wir in Stuckis Rede über Simler einen indirekten Beweis, dass meine Vermutung, es handle sich bei dem sog. *Streit um die Prädestination* in der Tat eher um ein Problem der Bibliander'schen Theologie und seiner Persönlichkeit und nicht derjenigen Vermigli's, in die richtige Richtung geht. Denn Stucki nimmt in der Schilderung des Zusammenarbeitens der Gelehrten an der Hohen Schule ausdrücklich Bezug auf die Entlassung Biblianders. Einerseits würdigt er ihn, andererseits formuliert er auch ohne weitere Hintergründe, dass Bibliander bereits aus dem Dienst entlassen wurde (STUCKI, *Vita clarissimi Iosiae Simleri*, Bl., 6r). Damit wahrte die damalige Historiographie wie v.a. der Zürcher Magistrat das Ansehen Biblianders unbesehen seiner exquisiten universalistischen Vorstellungen und die nach Vermigli's Zeugnis im Alter zumindest nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten im persönlichen Umgang. Vielleicht sind diese historischen Spuren Überbleibsel eines Versuchs in Zürich, theologisch massive Differenzen und persönliche Schwierigkeiten im Sinne des Ganzen nicht eskalieren zu lassen. M.W. wurde diese sog. Affäre unter diesem Aspekt noch gar nie untersucht. Dass es aber auch in der Zeit des Konfessionalismus solche (theologisch vermittelnden) Versuche gab, zeigt WIM JANSE, *Der Heidelberger Zwinglianer Wilhelm Klebitz (um 1533-1568) und seine Stellung im aufkommenden Konfessionalismus*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER, *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Zürich 2001 (ZBRG 18), S. 203-220, bes. in Bezug auch auf Vermigli S. 216 – Vgl. gegen CHRIST-V. WEDEL, *Theodor Bibliander*, S. 19f.

¹⁷⁴² Vgl. zu Johann Jakob Breitingen BBKL 1, Sp. 740 – HLS 2, S. 675f., art. *Breitingen, Johann Jakob* (Lit.) – RGG⁴ 1, Sp. 1744f.

der Rechtgläubigkeit geltende Theologie Vermiglis zu entlasten sucht.¹⁷⁴³ Es ist dies m.E. einer der ersten Belege in der Zürcher Tradition, welche diese in gewissem Sinn doppelte Verlagerung bezeugen, einmal von den persönlichen Erinnerungen und der Trias von Leben, Lehre und Bildung Vermiglis weg, hin zu einer stereotyp mittels der Ausgaben der *Loci communes* belegbaren Orthodoxie. Das ist die eine, primäre Verlagerung, die gemessen an der tatsächlichen Breite von Vermiglis Tätigkeit an und für sich bereits beschränkend wirkt. Gemessen an Martyrs stetem Insistieren auf der Schriftauslegung handelt es sich im Prinzip um eine völlig unzulässige Verkürzung seiner Lehre.

Die zweite Verschiebung betrifft den Bereich historischer Reputation: Sogar für den Zürcher Antistes Breitinger scheint anlässlich der Synode in Dordrecht das posthume Werk Vermiglis legitimatorisch der sichereren, weil systematisch und theologiegeschichtlich Calvin annäherbare, Wert zu sein, als das weit umfangreichere, aber nicht im gleichem Stil geordnete Werk seines eigenen Vorgängers Bullingers.¹⁷⁴⁴ Ganz offensichtlich haben wir es dabei mit einer Art von *Entkernung* wie mit der Verblassung der historischen Erinnerung sowohl an Vermigli wie auch an Bullinger zu tun, die zu einer gänzlichen Umsortierung, dafür aber auch zu einer momentanen Nutzbarmachung dieser fragmentarischen Erinnerungsfetzen beiträgt.

Eine nächste Stufe in diesem fragmentierenden Rezeptionsprozess bildet der Heidelberger Theologe und Lexikograph Melchior Adam († 1622).¹⁷⁴⁵ Seine monumentale Sammlung biographischer Beschreibungen, grösstenteils kompiliert und 1615-20 in verschiedenen kleineren Kompendien erschienen, 1653-63 neu gedruckt als *Vitae germanorum theologorum* [...],¹⁷⁴⁶ bietet in der chronologischen Reihenfolge protestantischer Theologen erstaunlicherweise im ersten Band keinen eigenen Eintrag für Vermigli. Dafür findet sich in der zweiten, ursprünglich selbständigen Schrift *Decades duae continentis vitas theologorum*

¹⁷⁴³ BRUCE GORDON, *Introduction*. In: DERS. (Hg.), *Architect of Reformation*, S. (28) 29-32

¹⁷⁴⁴ Vgl. GORDON, *Introduction*. In: DERS., *Architect of Reformation*, S. 29f.

¹⁷⁴⁵ BBKL 1, Sp. 32 (Lit.) – DBE 1, S. 29

¹⁷⁴⁶ Die hier benutzte Ausgabe erschien Frankfurt 1563. ZBZ Gal Tz 432₁₋₂

exterorum principum von 1620 eine längere Martyr gewidmete Passage von 38 Seiten in Klein-Oktav,¹⁷⁴⁷ die sich als eine wortwörtliche Übernahme von Simlers *Oratio* 1563 darstellt und die zwei Prosopopoeme von Beza und Fabricius mit einschliesst.¹⁷⁴⁸ Das erstaunt nicht sonderlich. Allerdings wird Martyr dann in der später vorangestellten Sammlung am Rand kurz in der Lebensbeschreibung Pellikan genannt,¹⁷⁴⁹ vor allem dann jedoch bei der Beschreibung Bullingers und des gemeinsamen Kampfes der Zürcher gegen die lutherischen Anwürfe von Seiten Johannes Brenz'.¹⁷⁵⁰ Gemeinsam stehen Martyr und Bullinger hier für die schriftgemässe reformierte Lehre und *gegen* den Anwurf von lutherischer Seite, die helvetischen Kirchen negierten die Majestät Gottes. Die unziemliche, weil nicht schriftgemässe Lehre wird hier der lutherischen Idee der Omnipräsenz Christi nach seiner menschlichen Natur hin zugewiesen, mithin stehen bei Melchior Adam Vermigli wie Bullinger als Autoritäten für den „wahren alten“ Glauben. Doch wird wie bereits bei Breitinger Martyr als indirekter Beweis für die Orthodoxie Bullingers verwendet.

¹⁷⁴⁷ Ist die Entstehungsgeschichte dieser frühen protestantischen Gelehrtenbiobibliographie auch leicht verwirrt, so ging Adam doch systematisch zu Werk. Er ordnet die Personen chronologisch nach dem Todesdatum und übernimmt in der zweiten, nach der Anzahl der Personen ausführlicheren, dem Umfang pro beschriebener Person jedoch eingeschränkteren Ausgabe diejenigen nicht mehr, die er bereits behandelt hat. Die Ausgabe in Zürich bietet in der jetzigen Form allerdings Anhalt zu Fehlschlüssen, weil der genetisch erste Teil als zweiter Teil ausgewiesen wird und wahrscheinlich bereits 1653ff. im Zuge des Neudrucks aufgrund der geringeren beschriebenen Personenzahl dem zweiten nachgestellt wurde. Man kann daraus auch die Geschichte der entstehenden Lexikographie ablesen, indem diese Art wissenschaftlicher Gebrauchsliteratur zu Orientierungszwecken sich erst etablieren musste und darum die Vorzüge kleinerer Artikel zu den jeweiligen Gelehrtenbiographien attraktiver erscheinen mussten.

¹⁷⁴⁸ MELCHIOR ADAM, *Decades duae continentes vitas theologorum exterorum principum* [...]. Frankfurt 1653, S. 62f. – vgl. SIMLER, *Oratio*, Bl.

¹⁷⁴⁹ MELCHIOR ADAM, *Germanorum theologorum qui superiori secula ecclesiam Christi voce scriptisque propagarunt et propugnarunt* [...]. Frankfurt 1653, S. 299

¹⁷⁵⁰ ADAM, *Germanorum theologorum*, S. 497

4.3.1 Johann Heinrich Heideggers *Heiliges Martyrthum* 1688

Waren die oben dargestellten biographischen und theologiegeschichtlichen Erwähnungen Peter Martyr Vermigli doch allesamt sehr summarisch oder repetitiv, wie im Falle von Melchior Adams Übernahme der Rede Simlers, so stellt das in Zürich entstandene Martyrologium Johann Heinrich Heideggers doch ein besonderes Zeugnis dar.

Johann Heinrich Heidegger (1633-1698)¹⁷⁵¹ wurde 1667 als Nachfolger des in der Limmat ertrunkenen Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) Rektor des Carolinums, der Nachfolgerin der Zürcher Hohen Schule. War Heideggers Vorgänger Hottinger zweifellos ein Orientalist und Historiker von europäischem Rang, so wurde Heidegger als Dogmatiker stets mit der von ihm entworfenen hochorthodoxen *Formula Consensus* 1675 in Verbindung gebracht. Jedoch unterstützte Heidegger wie sein Vorgänger und Lehrer Hottinger die innerprotestantischen Einigungsbemühungen und vertrat wissenschaftstheoretisch einen durchaus moderaten Konservatismus.¹⁷⁵²

Johann Heinrich Heideggers Sammlung, die lateinisch 1678 in Zürich unter dem Titel *Consolatio christiana sanctorum martyrum omniumque persecutiones sustinentium*¹⁷⁵³ und zehn Jahre später auf Deutsch erschienen war, verbindet nun in der Tat spätkonfessionelle mit poimenisch-didaktischen Interessen. Das Vorwort des Übersetzers Johann Friderich Utzinger weist darauf hin, indem er

¹⁷⁵¹ eHLS, art. Heidegger, Johann Heinrich – BBKL 2, Sp. 653f. (Lit.) – RGG⁴ 3, Sp. 1511

¹⁷⁵² Vgl. dazu die Einschätzung Rudolf Dellspergers in RGG⁴ 3, Sp. 1511 sowie etwas ausführlicher im eHLS, art. Heidegger, Johann Heinrich. – Hinsichtlich der föderaltheologischen Aufnahme und Weiterentwicklung vgl. KARL HUTTER, *Der Gottesbund in der Heilslehre des Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger*. Gossau 1955, v.a. S. 13-55 (-72) – Leider besteht zu Heidegger bislang wenig Literatur. Insbesondere von Interesse wäre wohl, sein Eintreten für den Cartesianismus zu untersuchen und damit die diversen historischen Fehltritte über die reformierte Orthodoxie zu korrigieren. – Vgl. MAX GEIGER, *Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*. Zollikon 1952, S. 99-139 über die Entstehung der *Formula Consensus*. – Vgl. den Nekrolog ALEXANDER SCHWEIZERS über Heidegger in RE³, 7, 537-543 (so auch ZBZ Nehr H 33).

¹⁷⁵³ ZBZ 4. 1678/2, resp. ZBZ Diss III 59.⁴⁴

die Ausrichtung der Schrift beschreibt, die einerseits Trost und Zuversicht auch angesichts der Feinde Gottes spenden will und gleichzeitig als Beispiel eines *temporisierenden* Blickes auf das 17. Jhdt. gilt und der von Heidegger besonders beklagten Verfolgung der Evangelischen in Ungarn gedenkt.¹⁷⁵⁴ Doch die ganze Sammlung berichtet auch dezidiert von Gottes gnädiger Führung und Bewahrung, auch und gerade in Zeiten der Verfolgung und verbindet so Kollektiv wie Individuum, Historie mit der Gegenwart.¹⁷⁵⁵

Im Unterschied zu den oben beschriebenen Sammlungen von Fox, Beza und Crespin hat Heideggers *Martyrthum* keine legitimatorischen oder selbstdefinitorischen Ansprüche mehr. Es handelt sich um eine didaktische und auch katechetische Schrift, bei der wiederum der Begriff der *aedificatio personalis* stärker im Vordergrund steht, als der der *aedificatio ecclesiae*.¹⁷⁵⁶ Ziel seiner Sammlung ist die konfessionell geschulte, bürgerliche Frömmigkeit, und wir dürfen davon ausgehen, dass genau dies auch das Lesepublikum des Werkes darstellte, das auch äusserlich im Format des verkleinerten Klein-Oktav den frühen Gesang- und Gebetbüchern ähnelt.¹⁷⁵⁷ Dieser erste Eindruck wird durch die Inhaltsangaben und die mitgelieferten Zusammenfassungen bestätigt. Heidegger unterteilt seine Schrift in drei „Betrachtungen“, von denen die erste in sechzehn Kapiteln Grundsätzliches über die Märtyrer zusammenstellt und synthetisch die

¹⁷⁵⁴ HEIDEGGER, *Martyrthum*, Bl. iii r, vi r

¹⁷⁵⁵ HEIDEGGER, *Martyrthum*, Bl. vii v: „GOTT der höchste Regent Himmels und der Erden / wolle E.E. Wht. meinen Gnädigen / Hochehrenden / Großgünstigen Herren sammt und sonders / bey diesen geschwinden Läuften und gefährlichen Zeiten noch ferner beywohnen mit dem Geist der Weißheit und des Verstandes / der Tapferkeit und Stärcke / und mit dem Geist der Forcht seines Namens; [...]“

¹⁷⁵⁶ Dies wird für den geschulten Leser am barocken Volltitel an und für sich bereits ersichtlich, lautet dieser im Wortlaut doch: *Heiliges Martyrthum / das ist Kampf=Platz getreuer Blut=Zeugen Jesu Christi: Handlende Von dem Martyrthum und den Märtyrern ins gemein; Wie auch von dem Trost der Märtyrern: Und endlichen von den Schwachheiten und Glau-der Lateinischen in die Teutsche Sprach übersetzt [...]*“

¹⁷⁵⁷ Vgl. MARKUS JENNY, *Geschichte des deutschschweizerischen evangelischen Gesangbuches im 16. Jahrhundert*. Basel 1962, S. 17ff.

Gleichheit der Märtyrer der alten Kirche mit den evangelischen Glaubensgeschwistern erläutert.¹⁷⁵⁸ Dabei bedient er sich der noch neueren Märtyrerschicksale aus den Berichten von Fox und verflucht das Schicksals von Richard Hooper und seiner Hinrichtung mit antiken Darstellungen.¹⁷⁵⁹ Dieser erste

¹⁷⁵⁸ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 186f.: „Die Evangelische Kirch eignet ihro billich von Rechts wegen die Märtyrer der ersten Christlichen Kirchen zu.“

¹⁷⁵⁹ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 88-91: „Zum beweißthum dessen wollen wir auß vilen andern nur ein einziges Exempelp hier anziehen. Wem steigen doch nicht alle Haare zu Berge / wann er lisset / oder höret die erschöckliche Marter / so dem hochberühmten heiligen Märtyrer / Johanni Hoopero, gesenem Bischoff zu Glocester / und hernach zu Wigorn in Engeland / angethan worden? Diser Hooperus war schon zun Zeiten König Heinrichs des Achten / als ein ins Elend verjagter zu Zürich / von Herrn Heinrich Bullingern / damaligem Pfarrern der Kirchen daselbst in seine Behausung aufgenommen / und gleich ein anderer Apollo in dem Wege Gottes noch eigentlicher unterrichtet. Daher sind auch verschiedene von seiner eigenen Hand an obgedachten Herrn Bullingern und mehr andere abgehene Sendschreiben / ja auch sein letstes Schwanen=Gesang / oder eine schöne Epistel / welche er des Tags vor seiner jämmerlichen Hinrichtung / auß dem Gefängnus geschrieben / annoch unter unseren Kirchen=Schriften anzutreffen. Dieser so standhafftige Bekenner Jesu Christi ward / wie Foxus / und andere mehr bezeugen; im Jahr 1555 in der Marianischen Verfolgung zu Glocester durch ein langsames / von halb dörrrem Rohr= und Rietgräß oder Binzen gemachtes Feuer (dergleichen bey den Alten nie gebraucht oder erhört worden) jämmerlich verbrandt. Da erbärmlich anzusehen / daß das einte und andere mal die Materi verbrandt / und das Feuer / wegen wenig und füchter Büschelen / halb außgelöscht / inzwüschten aber der h. Märtyrer noch immer bey leben blieb / und mit beiden Händen die Augen wüschte / zugleich die umstehende also vermahnete und bate; Ihr liebe Brüder / ich bitte euch um Gottes willen / machet doch mehr Feuer. Indessen waren die Füße und Beine biß über die Knie schon ganz gebraten; da immittelst das Feuer zum dritten mal angelegt ward / ruffte er ohen aufhören mit lauter und erhabener Stimme die Barmherzigkeit Gottes an / biß ihm durch die Hitz der Flammen die Zunge und Rede gar gestellet ward. Doch noch eines war ihm übrig / womit er seine nach dem Himmel sehnende Andacht zuerkennen gbeen konnte / benantlich die rechte hand / mit deren er ohne Underlaß an seine Brust schlug / so lang biß ihm der Arm vom leibe weggerissen ward; hernach verrichtete er eben dises mit der linken / biß die Gelenek durch die Flammen von einander gtrennet wurden. Da wars ein erbärmliches Spectacul zusehen / wie das geschmolzene mit Blut vermengte Fette

Teil ist am stärksten vergleichbar mit den Märtyrersammlungen des 16. Jhdts. Leistet dieser erste Teil argumentativ und über die historische Aussenperspektive des Märtyrerberichts die notwendige Verbindung zwischen Antike und Gegenwart, so widmet sich der zweite Teil der theologischen und frömmigkeitsmässigen Innenperspektive. Hier fragt Heidegger nach der theologischen Motivation, nach Trost und Glaubensgewissheit der Märtyrer und indirekt seiner Leserschaft. Diese zweite Betrachtung ist die umfangreichste seiner ganzen Schrift und stellt ganz offensichtlich den Kern dar. Hatten die martyrologischen Schriften des 16. Jhdts. das Ziel, die Erinnerung an die Reformatoren und der unter lebensbedrohlichen Umständen gewonnenen evangelischen Einsicht zu bewahren und diese in literarischer Gestalt weiterleben zu lassen, so steht Heideggers Schrift ganz unter dem Zeichen der Aktualisierung und Bekräftigung des Glaubens seiner Leserschaft. Er beginnt mit einer Erörterung über die Notwendigkeit des Trostes gerade für die Gläubigen und stellt klar, dass keine menschliche Weisheit trösten kann, sondern letztlich nur Gott.¹⁷⁶⁰ Er ist Herr des Trostes, was biblisch exemplifiziert wird, und Heidegger erweist sich als reformierter Gelehrter und Schüler des Orientalisten Hottinger, indem er auf die Rabbinen und den Talmud verweist, wo der Messias als Tröster erklärt wird.¹⁷⁶¹ Dass letztlich der Trost Gottes vermittelt des Geistes aber ganz Gnade ist und nur durch das stete Festhalten am göttlichen Wort erlangt werden kann, versteht sich von selbst.¹⁷⁶² In der Welt haben die Gläubigen mannigfaltiges Leid zu ertragen, was aber für sie erträglicher wird durch den Glauben an

durch die sich annoch bewegende Finger herunder getropft. Nachdeme aber endlich das Feuer etwas stärker angegangen / gabe der selige Märtyrer seinen Geist auf / jedoch bliebe die Hand mit der Ketten unverruckt auf der Brust ligen. Dieser feurige Martyr=Kampf währete bey drey viertel stunden / ehe und bevor der theure Held durch eine erstaunliche Standhaftigkeit zur Martyr=Cron vollend gelangen mögen.“

¹⁷⁶⁰ HEIDEGGER, *Märtyrer*, S. 197ff.

¹⁷⁶¹ HEIDEGGER, *Märtyrer*, S. 209f.

¹⁷⁶² HEIDEGGER, *Märtyrer*, S. 217-230 (*heiliger Geist*), 230-243 (*Wort Gottes*), 243-249 (*Gnade*)

Gottes weise Vorsehung¹⁷⁶³ sowie aufgrund des Gott geschuldeten Gehorsams.¹⁷⁶⁴ Andererseits liegt der Trost auch darin begründet, dass die Gläubigen wie die Märtyrer sich des guten Gewissens und der besonderen Würde versichert wissen dürfen, welche denjenigen zukommt, die um Gott selbst und für den wahren Glauben gelitten haben. Eine gewisse Nähe zu den frühcalvinistischen ethischen Überlegungen lässt sich hier gewiss herauslesen.¹⁷⁶⁵ Die Nutzbarkeit und Vergeltung des Leidens wie des Märtyrertums darf in diesem Zusammenhang als Trostgrund nicht vergessen werden. Richtet sich die Schrift Heideggers doch vornehmlich an den privaten reformierten Leser, so ist doch klar, dass die Geschichte der Märtyrer eng mit dem Wachstum der alten wie auch der erneuerten Kirche verbunden ist. Wer um Gottes und Christi Willen leidet und den Glauben so bezeugt, stärkt den Glauben der andern, leistet wortwörtlich Arbeit an der *aedificatio ecclesiae*.¹⁷⁶⁶ Soweit individualisiert ist dann doch Heideggers Darstellung nicht, dass dieser Aspekt des Gesamten der Kirche nicht wichtig wäre und er dies im Sinne einer göttlichen Wiedergutmachung nicht betonen würde. Wer leidet, dem verspricht Gott Wiederherstellung und irdischerseits zumindest göttlichen Beistand.¹⁷⁶⁷ Dieser äussert sich einerseits in den Beispielen Christi wie der Heiligen, aber auch in der immer wieder gemachten Erfahrung, dass die widergöttlichen Peiniger letztlich innerweltlich wie vor Gottes Gericht bestraft würden. Der „metaphysischen“ Vergeltung entspricht die innerweltliche, zwar klaffen diese zeitlich auseinander, aber inhaltlich spricht Heidegger doch von einer klaren Entsprechung, einer Identi-

¹⁷⁶³ HEIDEGGER, *Märtyrer*, S. 257ff.

¹⁷⁶⁴ HEIDEGGER, *Märtyrer*, S. 280ff.

¹⁷⁶⁵ Vgl. CHRISTOPH STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. Berlin 1996 (AKG 65), S. 530, Anm. 633 – HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 288-305

¹⁷⁶⁶ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 305-337 (*Nutzbarkeit und aedificatio ecclesiae*), 337-361 („Widergeltung“)

¹⁷⁶⁷ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 362-396

tät von göttlicher wie menschlicher Gerechtigkeit auf die eine oder andere Weise. Diesem dezidiert ethischen Appell, der individuelles Leiden in einer theologischen „Trostrukonstruktion“ mit Rückgriff auf die langen Märtyrerlisten der christlichen Kirche aufzuheben versucht, stellt Heidegger am Schluss der langen zweiten Betrachtung die *Anwendung* in Gestalt der Nächstenliebe zur Seite.

Es mag erstaunen, dass ein Vertreter der reformierten Hoch- und Späorthodoxie dies so betont, korrigiert aber die historisch falschen Vorurteile, die aus der pietistischen Optik wie aus derjenigen der Aufklärungstheologie mancherorts bis in die Gegenwart gegenüber der orthodox reformierten Kirchlichkeit vorhanden sind.¹⁷⁶⁸ Jedenfalls beschliesst Heidegger diesen Teil seiner Trostschrift mit Verweis auf Augustin und Basilius mit einem nahezu poetischen Lobpreis auf Gottes Liebe und Fügung sowie der Christen untereinander.¹⁷⁶⁹ Gottesliebe wie christliche Nächstenliebe gelten als Urgrund des Trostes und als Basis sowohl der eigenen Frömmigkeit wie des Glaubens. Obwohl

¹⁷⁶⁸ Vgl. dazu die Urteile über den spätorthodoxen Winterthurer Stadtpfarrer Franz Wirz (1667–1724) und deren teilweise vollkommen unberechtigten Anhalt an der historischen Wirklichkeit: MICHAEL BAUMANN, *Franz Wirz (1667–1724), Pfarrer an der St. Laurenzen oder Stadtkirche zu Winterthur – vielfach angefochten vom Pietismo*. In: J. JÜRGEN SEIDEL, *Der Radikalpietismus im schweizerischen wie internationalen Beziehungsfeld. Tagungsbeiträge 2008 (im Druck)*

¹⁷⁶⁹ HEIDEGGER, *Martyrium*, S. 454: „Nachdem wahren seligmachenden Glauben dienet zum Trost der Beträngten und Nothleidenden nicht wenig die Liebe beides gegen Gott und gegen dem Nächsten. Und zwar heisset uns das Wort Gottes den herrn unsern Gott lieben von ganzem herzen / von ganzer Seel / und auß allen unsern Kräfte. Wir sollen ihn aber lieben / als einen liebevollen / barmherzigen und gütigen Vatter / dessen liebe und Güte gegen uns unendlich und unaussprechlich groß ist.“ – Vgl. a.a.O., S. 457: „Dieweil diesem nach der Geist Christi die lebendigen Glieder der Kirchen durch die Liebe / als das Band der vollkommenheit / in eines zusammen füget; können auch daher die Beträngten und nothleidenden einen kräftigen Trost=grund nehmen; Sintemal Christus unser Heiland will / daß / nachdem wir uns von der Welt abgesondert haben / wir in einen Leib zusammen vereinigt / und von einem Geist lebendig gemacht werden. So / daß deswegen zwischen uns eine Gegen=Liebe und herzliches Mitleiden gegen ein ander seyn sol.“

wir mit Johann Heinrich Heidegger einen der grossen und akademisch wie kirchlich produktivsten Theologen der reformierten Hochorthodoxie vor uns haben, deren vorrangiges Ziel die Sicherung und Bewahrung des im 16. Jhdt. erstrittenen Glaubensgut es war, erscheint der Verfasser in dieser sich martyrologischer Vorbilder bedienenden, aber gänzlich auf den Gläubigen und somit seelsorgerlich ausgerichteten Schrift, als unerwartet lebensnah.¹⁷⁷⁰

Wir müssen uns aber auch vor Augen halten, dass die Herrschaft Zürich in den Jahren des Erscheinens von Heideggers Märtyrerschrift nicht nur mit Nachrichten von der Verfolgung Reformierter in Frankreich, sondern ganz direkt mit einer grossen Zahl v.a. französischer Glaubensflüchtlinge konfrontiert wurde. Diese suchten im Vorfeld des *Grand refuge* und vor der eigentlichen Aufhebung der Edikte von 1598 und 1629 am 22. Oktober 1685 bereits Schutz in den umliegenden Ländern. In Zürich hielten sich zur Zeit der Erscheinens der deutschen Ausgabe rund 1300 Flüchtlinge aus Frankreich auf.¹⁷⁷¹ Verglichen mit diversen politischen und religiösen Umtrieben rund um die Aufnahme der knapp 100 reformierten Locarnern können wir die Aufgabenlast erahnen. Wir können daraus schliessend, dass Heideggers deutsche Ausgabe der *Consolatio christiana s. martyrum* darum auch einen Beitrag zu leisten hatte, um die temporäre Aufnahme der Glaubensgeschwister theologisch wie moralisch zu untermauern und die sich zahlreich daraus ergebenden Schwierigkeiten abzufedern.

In der dritten „Betrachtung“ widmet sich Heidegger der alten christlichen Frage nach den gescheiterten Märtyrern, der Gefallenen oder *lapsi* (παράπεπτοι) ¹⁷⁷² und kommt damit endlich auch auf Peter Martyr zu sprechen. Es ist für unseren Zweck nicht mehr nötig, diesen letzten, dritten Teil gross zu diskutieren. Es genügt darauf hinzuweisen, dass sich Heidegger

¹⁷⁷⁰ Vgl. dazu den Nekrolog auf Heidegger aus der Hand Alexander Schweizers in ZBZ Nehr H 33 – RE³ 7, S. 537,51-543,32

¹⁷⁷¹ PFISTER, *Kirchengeschichte*, S. 508-520 – GKtZH 2, S. 340, 347 – MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge*, S. 309-316

¹⁷⁷² Vgl. TRE 22, S. 209 zu den *gescheiterten Märtyrern* – RGG⁴ 5, Sp. 1020f.

nun dem theologisch ebenso wichtigen wie seit der alten Kirche immer wieder diskutierten Problem der Gefallenen stellen muss, also derjenigen, die gerade nicht das Martyrium erleiden können oder wollen, resp. sich im Kontext des 17. Jhdts. in der einen oder anderen Form beugen und sich so nicht *trösten* wollen, wie es das (orthodoxe) Konzept vorsieht. Es spricht für Heideggers theologische wie kirchliche Ernsthaftigkeit, dass er sich diesem Problem stellt, soll seiner paränetisch-poimenischen Trostschrift Relevanz zukommen.¹⁷⁷³

Heidegger bezieht sich weder auf die dogmatischen oder exegetischen Teile von Martyrs *Loci communes*, noch auf Teile seiner Vita, sondern auf den in den Loci am Schluss enthaltenen Brief an die evangelischen Brüder in Lucca 1556.¹⁷⁷⁴ Ich bin oben auf diesen Brief nicht weiter eingegangen, da Vermigli diesen allen Quellen zufolge in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Strassburg Ende 1542 oder anfangs 1543 verfasst hatte. Das italienische Original wurde nach 1556 durch den einen Anführer der nach Zürich emigrierten Locarner Gemeinde, Taddeo Duno, ins Lateinische übersetzt und 1624 auf deutsch publiziert. Dass der Brief erst 80 Jahre nach seiner Entstehung publizistisch Erfolg

¹⁷⁷³ Ob sich dahinter bereits eine pietistische Kritik und die theologische Anfrage nach der Erfahrbarkeit bemerkbar macht, bleibe dahingestellt, sehr wohl denkbar ist dies m.E. schon. – Vgl. dazu PFISTER, *Kirchengeschichte*, S. 607–614, bes. S. 611f., wonach pietistische Zirkel in Zürich erstmals 1689 in Erscheinung traten. – GKtZH 2, S. 296f. – RUDOLF DELSPERGER, *Der Pietismus in der Schweiz*. In: MARTIN BRECHT / KLAUS DEPPERMAN (Hg.), *Geschichte des Pietismus im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1995, S. 588–590, 593f. (=Geschichte des Pietismus 2) – JULIUS STUDER, *Der Pietismus in der zürcherischen Kirche am Anfang des vorigen Jahrhunderts*. In: *Jahrbuch der historischen Gesellschaft Züricher Theologen* 1 (1877), S. 109–209, bes. 112–115 (vgl. die ebenfalls im Sinne der *Legende* gestaltete Eingangsbemerkung STUDERS, a.a.O., S. 109–111, welche nun quasi die Geschichtswissenschaft gegen die Orthodoxie wendet und dem Pietismus ähnliche Dignität zuspricht, wie vordem die Chronik der Reformationszeit der Reformation selbst getan hatte).

¹⁷⁷⁴ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. (492) 493–495, (508) 509–511 – LC 1583, S. 1100–1105 – Überetzung: PETER MARTYR VERMIGLI, *Sendbrieff an seine evangelische Brüder in der Statt Lucca* [...]. Übers. v. Johannes Blasius. Zürich 1624 – Vgl. zur deutschen Übertragung auch BiblPMV S. 148f. – SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. 50–53

erlangte, hat mit den konfessionellen Spannungen, aber auch mit einer neuen Art von Empfindung zu tun sowie ebenfalls mit der religionspolitischen Aktualität, dass mitten in der Stadt Zürich, aber auch in den andern grösseren Schweizer Orten, kleine Refugiantengemeinden entstanden waren. Trotzdem ist es bemerkenswert, dass Heidegger aus den ganzen *Loci communes* dieses kleine Werk auswählt und Martyr nicht als theologisch anders gewichtete Autorität benutzt, wozu es viele Gründe gegeben hätte.

Mit Verweis auf Cyprian stellt Heidegger fest, dass immer wieder Märtyrer sich den Verfolgungen entzogen haben, ihrem Bekenntnis nicht treu geblieben sind oder sich aber gar mit Geld gerettet haben.¹⁷⁷⁵ Dabei ist unschwer zu erkennen, dass er gewissermassen „eschatologisch“ formuliert, also seine eigene Gegenwart *sub specie historiae sacrae* interpretiert.¹⁷⁷⁶ Heidegger zitiert nun Vermigli's Brief an die Lucceser das erste Mal nach der Feststellung, dass gerade weltlicher Reichtum Ursache für etliche gefallene Märtyrer sei.¹⁷⁷⁷ Nach einem nochmaligen tropologischen Zitat Cyprians, dass die Reichen zwar meinen, sie besässen die Güter, jedoch in Wahrheit von ihnen besessen werden, folgt ausführlich und über gut zwei Seiten das Vermigli-Zitat:

„Eben dieser Meinung war auch der gelehrte und gottselige Theologus Petrus Martyr in einem Sendschreiben an die Gläubigen zu Luca in Italien. Was die ursach / spricht er / dieses Ubels betrifft / so ist fürwar nichts / das die leute mehr von dem angefangenen Werk des Glaubens und der Gottseligkeit abziehet und zurück hält / alß die Liebe der Reichthummen / und die hefftige Begierde zu Ehr und Gütern entzugelangen / oder dieselbigen / so man sie erlangt / zubehalten. Diß ist der steinächte Grund / in welchem er gute Samen des Worts gottes weder wurzlen noch wachsen kann. Diß sind die Dörne / welche die heilsame Lehre / ob sie gleich schon

¹⁷⁷⁵ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 472ff.

¹⁷⁷⁶ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 474f.: „Gleich wie aber in diesem letsten und kalten Alter der Welt es gleichwol an solchen standhaftigen Bekennern des Namens Christi nicht ermangelt; von welchen wir auch gleichfalls erstgedachten heiligen Kirchen=Vatters Cypriani Worte gar wol gebrauchen uns sagen mögen: Wir sehen diese lobwürdige tapfere Bekenner Christi an mit freudnigen herzen / und umhålfen sie mit unersättlicher Begierd.“

¹⁷⁷⁷ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 488-495, hier S. 492: „Vorausß aber ist die übermässige Liebe der Reichtumen nicht die wenigste Ursach dieses Ubels.“

angefangen hätte Früchte zutragen / erstecken und utertruckten. Diß ist das Aaß / der Angel / das Netze / mit welchen der teufel in dem meer dieser Welt fischet. Man hat auß der Erfahrung / daß ihrer viel mit den ketten der Wollüsten dieses Lebens / und der irdischen Gütern also verstrickt sind / daß sie viel lieber sterben / als dieselbige verlassen wollen. Jener reiche Jüngling im Evangelio hat mit zimmlicher Ungestümigkeit von Christo zuwissen begehrt / was er thun sollte / damit er das ewige Leben erlangen möchte. So bald er aber gehört / daß er alle seine Güter verkauffen / und es den Armen geben sollte; ist er sehr traurig davon gegangen. Und eine solche Verwandtnus hat es mit dem Glauben; daher der heilige Apostel nicht ohne Ursach sagt: Die / welche reich werden wollen / fallen in Versuchung und Strick / und in viel thorächte und schädliche Begierden / welche die Menschen in den Untergang und das Verderben versenken. Dann der Geitz ist ein Wurzel alles bösen / welches / als etliche begirrig gewesen / sind sie vom Glauben irr gegangen / und haben sich selbst mit vielen Schmerzen durchstochen. Du aber o Mensch Gottes fleuhe solches! Siehe da die Wurzel der Versuchungen; die Grund=Ursach der verstrickung und des leidigen Abfalls vom Glauben / etc. Und wozu sollen doch grosse Reichtum / Ehr und Ansehen / und alle Wollüste des Fleisches / welche man mit so grosser Mühe erlangen / mit Sorge und Forcht behalten / und endlich mit schmerzen und herzleid verlassen muß / uns nützen? Stürzen sie nicht vielmaln ihre eigenen besitzere ins äusserste elend? O wie viel sind deren / die sich durch die lustbarkeit ihrer Land=gütern; durch die Zierlichkeit ihrer Pallästen; durch die grösse ihres vätterlichen Erbguts / und durch den Überflus ihres Reichthums haben verlocken lassen! Wann ihr euch zu Friedenszeit von solchen hindernussen und handen loß gemachet hättet, so wäre nicht zuzweyflen / ihr hättet mitten in den Verfolgungen mit dapferm und frölichem Gemüth euer Creutz auf euch genommen / und wäret Christo nachgefolget. Aber / wie sol sich derjenige fertig davon machen / und ihm nachfolgen können / welcher mit kettten an handen und füssen vest angefesselt ist? Biß hieher Petrus Martyr.¹⁷⁷⁸

Es ist bemerkenswert, welche paränetische Auswahl hier Heidegger getroffen hat und dies wohl nur tun konnte, weil zumindest dem Namen nach Vermigli einem breiteren Zürcher Bürgertum noch bekannt gewesen sein dürfte.

¹⁷⁷⁸ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 493–495 – LC 1583, S. 1101

Für unsere Frage nach der Rezeptionsgeschichte allerdings noch fast entscheidender ist die Tatsache, dass es sich hierbei um einen Beleg dafür handelt, dass Vermigli *neben* einem historischen Kirchenvater als gleichwertige autoritative Instanz gehandhabt wird. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Namensverweis oder um eine in einer Marginalie aufgeführte Stellenangabe zu den *Loci*, sondern um ein *inhaltliches* Zitat. Zusammengefasst formuliert: Heidegger benutzt hier gewissermassen Peter Martyr als *moralische* Instanz und nicht als theologische, was jedoch nur darum argumentativ funktionieren kann, weil Vermigli offenbar auch am Ende des 17. Jhdts. immer noch in beschränktem Umfang in der oben beschriebenen Trias von Leben, Lehre und Bildung bekannt gewesen sein muss, sich also die Leser an die Grundzüge seiner Vita und seines Lebenswerks erinnert haben.

Ein weiteres kleines Kapitel überspringend, worin Heidegger den Zusammenhang zwischen göttlicher Vorsehung und dem *Straucheln* der Märtyrer beschreibt,¹⁷⁷⁹ fokussiert er mit dem vierten Kapitel der dritten Betrachtung eigentlich den theologischen Hauptpunkt im Zusammenhang mit der ja *reformatorisch* besondere Beachtung verdienenden Frage nach dem Umgang mit den gefallenen Gläubigen und gescheiterten Märtyrern. Diese sollen nicht zur Nachahmung oder Nachfolge verwendet werden, gleichfalls sollen die Gefallenen durch die (vermeintlich) integren Gläubigen nicht verachtet werden. Es zieht sich, ihnen Bedauern und Tränen entgegen zu bringen, wie das die grossen Seelsorger taten. Dabei wird nochmals zuerst Cyprian, dann Peter Martyr zitiert, um anschliessend nochmals sehr paränetisch und grundsätzlich vor dem Glaubensabfall und dem stets möglichen Scheitern im Glauben und damit auch vor Gott zu warnen.

„Auf eine vast gleiche weise hat auch vormals der Gottselige und eiferige Theologus, Petrus martyr den traurigen fall seiner Brüder zu Luca in Italien / in einem an sie abgegebenen Sendschreiben An. 1556. Also beklagt und bewäinet: O allerliebste Brüder / meine Eingeweide in dem Herrn Jesu Christo! Wer hat doch euer Gemüth so gar verwirret? Wer hat euere Herzen also verändert? Wollte Gott ich könnte nun

¹⁷⁷⁹ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 495-504

gegenwärtig bey euch seyn / und dörrfte sein genug über euern verjamerten und unglückseligen Zustand heulen / wäinen und wehklagen. Aber solch traurige Fälle erheuschen vielmehr Thränen als nur Worte. Liebe Brüder / bildet euch nicht ein / daß wir hier nur für unser eigen Heil allein sorgfältig und bekümmert seyen. Euch kann keine wunde geschlagen werden / daß wir nicht auch zugleich davon schmerzen empfangen. Wann ihr dahin fallen / so ists uns / als wann uns die Eingeweide auß den Leibern weggerissen wurden; und in dem ihr so fallet / so sinken auch wir mit euch darnieder. Dann Christus unser Herr / hat die Glieder seines geistlichen Leibes der Kirchen also zusammen gefügt, daß je eines mit dem andern mitleiden hat / je eines des andern leids und schmerzens theilhafftig wird. Und besser unden [?] eröffnet er sein mitleidiges herz in diesen worten: Der schmerz greifft mein gemüth so hefftig an / daß es mir leid ist / daß ich nicht so vertraulich mit Gott dem Herrn reden und handeln kann / wie einst der Gottselige und gutherzige Moses gethan / da das Volk Israels mit dem guldenen kalb sich gegen Gott also schwärlich versündigt hatte / daß es zuförchten / er wurde sie alle gänzlich außkreuten von der erden; deßwegen er auß demuth seines herzens vor Gott niedergefallen und gebettet: Ach Herr / diß Volk hat freylich eine sehr schwäre sünde gethan / daß sie ihnen guldene Götter gemachet haben; Und nun vergibe ihnen ihre sünde / wo nicht / so tilge mich auß deinem buch / daß du geschrieben hast. Mit gleicher Gemüths=Neigung bitte nun auch ich für euch bey Christo; so weh thut mir euer iamer und elend. Aber / wie gesagt / mir ists leid / daß mein ansehen und mein glauben bey Gott dem herren so viel nicht giltet / als Mosis ehemals gegolten hat / nicht / daß sich Gott darum geändert habe; dann er ist noch der jenige Gott / der er damals und von Ewigkeit her gewesen ist; sondern wegen der schwachheit meines Glaubens und Vertrauens zu ihm / etc.“¹⁷⁸⁰

Nachdem hier mit der Schilderung des Schicksals der unter altgläubiger Kirchenherrschaft stehen gebliebenen Brüder Vermiglis augenfällig vorgeführt wurde, zu welchen theologischen Problemen dies führte und wie in der unmittelbaren Vergangenheit und Gegenwart mit den *lapsi*, also den Gefallenen umgegangen wurde und sollte, lässt Heidegger zuerst noch eine weitere Ermahnung nachgehen, diese Glaubensabfälle dürften keineswegs für gering oder leicht erachtet werden. Es scheint, als ob er die evangelische Zusage der Gnade doch unter strengere Kuratel stellen wolle. Alsbald schliesst er die erbauliche

¹⁷⁸⁰ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 509-511 – LC 1583, S. 1101

Mahnschrift mit den letzten Kapiteln zur Busse und Wiederaufnahme Gefallener unter Beizug altkirchlicher Autoritäten und einem Verweis auf Calvin und Blaurer. Tatsächlich lässt er aber nochmals Vermigli zu Wort kommen, und zwar mit einem abschliessenden Gebet aus seinem Brief nach Lucca.¹⁷⁸¹ Damit endet prinzipiell inhaltlich Heideggers seelsorgerliche Mahnschrift, obwohl er noch zwei kürzere Kapitel über die äussere Bussleistung der Kirche und die Wiederaufnahme der Gefallenen, resp. über die nötige Form der Nächstenliebe, mit der diesen gefallen und nun wieder in die Kirche zurückgekehrten Gläubigen begegnet werden soll.

Peter Martyr Vermigli erscheint in den von Johann Heinrich Heidegger ausgewählten Stellen aus seinem Schreiben 1556 nach Lucca als moralische und kirchliche Autorität, jedoch nicht lehrhaft und dogmatisch, sondern sehr seelsorgerlich betont. Wer von den Lesern des doch sehr zeittypischen Werkes Heideggers bis zur dritten Betrachtung kam, dem konnte Vermigli nicht entgehen. Er ist neben einigen Zitaten Calvins, Augustins und Cyprians in diesem dritten Teil der prominenteste reformierte Zeuge, und Heidegger hat ihm, trotz seiner spätorthodoxen Theologie, die unbestritten an ihre Grenzen stiess, damit ein eindrückliches Denkmal gesetzt, das heutige Leser vom Verfasser der *Formula consensus* nicht in dieser Art erwarten würden. Heidegger zeigt an seinem Umgang mit einem reformatorischen Vorbild eine andere, paränetisch und seelsorgerlich-katechetische Seite, die es in weiteren Untersuchungen zur Orthodoxie noch zu beleuchten gilt.

Gleichzeitig können wir feststellen, dass die kurz nach dem Tod in den Epicedien und Briefen, sowie zu grossen Teilen in der Leichenrede Simlers betonten Züge der Einheit und Besonderheit Martyrs, seiner Lehre, seiner Vita und seiner Bildung durchgehalten wurden und dass ganz offensichtlich die Versuche Wirkung gezeigt haben, sich auch auf ihn zu berufen, um damit in einer historischen wie theologisch legitimen Reihe zu stehen. Zumindest für den binnenreformierten Bereich kann gesagt werden, dass Peter Martyr Vermigli zu

¹⁷⁸¹ HEIDEGGER, *Martyrthum*, S. 547-552 – LC 1583, S. 1103

Recht und mit Erfolg als Autorität, ja in gewisser Hinsicht als einer der neuen „Kirchenväter“ portraitiert und überliefert wurde.

4.3.2 Publikationen im 18. Jahrhundert

Zu Beginn des 18. Jdhts. erscheinen rund um die Bicentenarfeier¹⁷⁸² zur Zürcher Reformation, als dessen Initialdatum der Amtsantritt Zwinglis am 1. Januar 1519 galt,¹⁷⁸³ verschiedene historische wie lexikographische Schriften, welche auf Peter Martyr Vermigli hinweisen. Johann Heinrich Hottinger (1652-1735)¹⁷⁸⁴ zitiert in seiner *Helvetischen Kirchengeschichte* ausführlich Simlers *Oratio* 1563, wobei eindeutig dramatisierend redaktionell eingegriffen wird und Hottinger die Darstellung in seine grössere Chronologie einreicht.¹⁷⁸⁵ Hottinger

¹⁷⁸² Vgl. dazu bspw. JOHANN CASPAR HOFMEISTER / DAVID HOLZHALB / JOHANN JACOB REUTLINGER, *Seculare Sacrum in honorem [...] M. Huldrici Zuinglii [...]*. Zürich 1719 – etwas später ALPHONS TURRETTINI, *Übersetzung der vortrefflichen Jubels=Predigt, von der Sel. Reformation [...]*. Zürich 1735

¹⁷⁸³ M.E. werden hierbei der Ausdifferenzierungsprozess wie die allmähliche Emanzipation der Kirche vom Staatswesen und vice versa ersichtlich, dass bspw. nicht der 29.1.1523 als faktisch obrigkeitliches Reformationsdatum der ersten Zürcher Disputation eingesetzt wurde, sondern Zwinglis Amtsantritt als Leutpriester am Grossmünster. Damit setzte die Zweihundertjahrfeier bewusst den Predigtbeginn Zwinglis als Anfang und nicht, wie historisch prinzipiell korrekt, den obrigkeitlichen Beschluss. Inwiefern dies auch in Konkurrenz zum lutherischen Datum des Thesenanschlags 1517 geschah, müsste geklärt werden.

¹⁷⁸⁴ eHLS, art. *Hottinger, Johann Jakob* – BBKL 15, Sp. 735f. – Johann Jakob Hottinger war der Sohn von Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), dem oben erwähnten ertrunkenen Antistes, dem Heidegger im Amt nachfolgen sollte. Diesem folgte Johann Jakob Hottinger im Amt als Chorherr und Professor für Altes Testament an der Grossmünsterschule nach dessen Tod 1698 nach.

¹⁷⁸⁵ JOHANN JAKOB HOTTINGER, *Helvetische Kirchen=Geschichte: Vorstellende / Wie das hochlobl. Reformations-Werk in der Evangelischen Eidgenosschafft und verschiedenen Mitverbündeten Länderen und Stätten; Gottselig unterfangen / tapfer fortgesetzt / glücklich zu Ende*

unterstreicht und betont dabei die Umstände rund um Vermiglis Flucht 1542, die Zeit in Oxford, nach seinem Wechsel nach Zürich, Vermiglis und Bezas Rolle am Religionsgespräch und schliesslich seine Auseinandersetzung mit Brenz und Peter Martyrs Tod. Eindeutig am meisten Platz nimmt dabei die Schilderung des Religionsgespräches ein und es fällt auf, wie stark Hottinger Vermiglis Audienz bei Maria Medici betont.¹⁷⁸⁶ Man müsste in diesem Zusammenhang fragen, inwieweit sich das gesamte Konzept von Hottingers *Kirchengeschichte* in die frühaufklärerische Szenographie und das nach wie vor sich

bewährten / meistens ungetruckten und glaubwürdigen Documentis zusammen getragen [...]. Dritter Theil. Zürich 1707, S. 753-757, 812f., 824f., 852-855 (-857), 859-850

¹⁷⁸⁶ HOTTINGER, *Kirchengeschichte*, Bd. 3, s. 854: „[...] Petrus Martyr ist den ersten Tag nach seiner Ankufft / gen S. Germain gereist / woselbst er / bey der Königin von Navarra / Prinz von Conde / Admiral Coligny: und am XII. Tag Herbstm. bey der Königin Audienz gehabt. In welcher letzteren / er mit gezimmendem *Respect* der Königin vorgestellte: wie vortrüglich / eine Christliche Reformation / nicht allein vor Frankreich / sonder vor das gesamte Europa were. Bescheinte solches mit dem Exempel deren Königen A.T. Josaphats / etc. auch im N. Test. Constantini M. / etc. mit Versicherung / gleich jene Helden / also auch Ihr Majestaet Göttlichen Schirm und Segen / bey sothanem Werk zuerwarten. Zumahl Gott keine höhere Pflicht / von Königen und Oberkeiten erwarte: auch selbige / durch des Volks hierauf beruhenden Wolstand / hiezu verbunden seyen. Die Königin bezeugete eine Begierd / die grosse Widerwertigkeit im Reich zustillen / doch mit Zufriedenheit der Clerisey. Martyr versetzte: Freilich müsse man mit dieser freundlich und liebeich umgehen: doch ohne Nachtheil der Wahrheit. Nun könne er nicht hoffen / daß sie etwas hiezu beytragen werden. Man habe sich nicht zubefrömden / wann bey solcher Gelegenheit / Widerwertigkeiten sich erheben. Auch müssen gute Rahtschläge / wegen hefftigen Gegenstands / nicht eingestellet werden. Man könne die Wahrheit ohne Creutz / weder annehmen noch behalten. Alls Ihr Maj. Wissen wollten / welches das bequemste Mittel were / diese Händel beyzulegen / sagte Martyr / wann Ihr Maj. Denen Evangelischen / Kirchen und Sicherheit geben wurde / den Evangelischen Gottesdienst außzuüben. Solches wurd Gott segnen / daß die Wahrheit von Ihren Unterthanen erkennt wurd. Alls die Königin endlich gefraget: Ob die Augspurgische *Confession* nicht ein Mittel were Fried zumachen? Hat Martyr geantwort: Das zu unserem heil nöthige seye allein in Gottes Wort enthalten. Zu dem / so seye die Augspurgische *Confession* von Widerpart allbereit verworffen.[...]“

gegenseitig durchdringende, aber sich langsam separierende Konglomerat von sich säkularisierendem Staat und die Deutungsmuster bestimmender Kirche integriert. Dass Hottinger gerade Martyrs „ausenpolitische“ Aufgabe betont, deren Erfolg wie beschrieben im übrigen ausblieb, könnte durchaus als Bestreben gewertet werden, der aufstrebenden Republik Zürich sowohl grundsätzlich eine ausenpolitische Wichtigkeit zuzusprechen wie auch im innerstädtischen Diskurs und bezogen auf die Kirche deren Bedeutung zu betonen.¹⁷⁸⁷ Was das über Peter Martyr verbreitete Bild weiter bestimmte, lässt sich mit einem winzigen Calvin-Zitat zusammenfassen, mit welchem Hottinger Martyr auch fast 150 Jahre nach dessen Tod als *Miraculum Italiae* beschrieb:¹⁷⁸⁸ Wenn auch ausgedünnt, so wird doch an der Pekuliarität Vermigli festgehalten, nun jedoch im Unterschied zu Heideggers katechetisch-persönlicher Abzweckung im Sinne einer politisch-religiösen Person, wobei die Betonung auf dem öffentlichen Wirksamkeit liegt, die Zürichs Ruhm in der Gegenwart auch mitbegründete.

Johann Jakob Ulrich (1683-1731)¹⁷⁸⁹ publizierte 1722-24 in drei Teilen seine Sammlung der *Miscellanea tigurina*.¹⁷⁹⁰ Hier findet sich nun eine in der Folge sich auswirkende, fast prototypische Verkürzung oder bilanzierend-positive Verengung von Vermigli Wirken in Zürich. Vermigli gilt noch als der gelehrte,

¹⁷⁸⁷ Vgl. MAISSEN, *Geburt der Republic*, S. 420-429

¹⁷⁸⁸ HOTTINGER, *Helvetische Kirchengeschichte*, Band 3, S. 860: „Alldieweil Martyr / welcher von Calvino *Miraculum Italiae* genennet worden / in diesem Streit begriffen [gegen Brenz, MB] / hat ihn eine sibentägige Krankheit angestossen / an welcher er / nach bezeugeter Glaubensvoller Großmüthigkeit (in dem Vertrauen / daß seine Burgerschaft im himmel) am 12. Tag Winterm. selig entschlaffen.“

¹⁷⁸⁹ HBLS 7, S. 119 (Nr. 53) – Pfarrer am Waisenhaus (Oetenbach), Professor der Ethik und des Naturrechts am Carolinum (Hohen Schule), war einer der Hauptvertreter des „älteren landeskirchlichen Pietismus“.

¹⁷⁹⁰ [JOHANN JAKOB ULRICH], *Miscellanea Tigurina, Editæ, Ineditæ, Vetera, Nova, Theologica, Historica etc. etc. omnia partim rariora, partim lectu ad profectum in eruditione et pietate utilia*. Zürich: Bodmer 1722-24, ZBZ VI 202-206

sittsame und demütige Lehrer.¹⁷⁹¹ Gewiss: Ulrich erwähnt mit erstaunlichen vielen Dokumenten die Auseinandersetzung mit Brenz, bezieht sich dabei m.E. in erster Linie auf Bullingers Diarium wie auch Simlers Leichenrede über Vermigli. Und von der doch sehr zusammengefassten, nahezu fragmenthaften Kompilation von Quellentexten und Erläuterungen zur Zürcher Geschichte ist nicht ein umfassendes Urteil zu erwarten, dies hiesse den Autor der Sammlung für historische Urteile haftbar machen, die er nicht fällen will. Dennoch meine ich hier bilanzierend feststellen zu können, dass Peter Martyr langsam in das theologische und kirchliche Erbe entschwindet. Konnte Heidegger noch, wenn auch in überraschender Weise, Martyr zitieren und längere Passagen aus Vermiglis Brief an die Gemeinde in Lucca von 1556 unbearbeitet in der Situation nach den grossen europäischen Religionskriegen des 17. Jhdts. seiner Leserschaft zumuten, so ist knapp fünfzig Jahre später Martyr ein Teil der Zürcherischen Kirchengeschichte geworden.

Nichts bezeugt dies besser als der Eintrag in Johann Jacob Leus (1689-1768)¹⁷⁹² *Helvetischem Lexikon*.¹⁷⁹³ Hier findet sich ein immerhin viereinhalb Seiten in Oktav umfassender Eintrag über Petrus Martyr, eingebettet nach den Lemmata *Martiseegg*, resp. dem Bern-Lausanner Geschlecht *Martoret* und vor demjenigen der Genfer Adelsfamilie *Marval*. Leu zieht als Quelle hauptsächlich Simlers *Oratio* bei, im Unterschied zu Hottinger aber kürzt und strafft er den Text dahingehend, dass v.a. Personen- und Ortsnamen durch die Vita Vermiglis durchgehend hervorgehoben werden können. Zusammen mit den so gestalteten Querverweisen wird der biographisch orientierte Artikel über Vermigli so auch zu einem für den historisch interessierten Leser überprüf- und

¹⁷⁹¹ ULRICH, *Miscellanea Tigurina*, Band 1, S. 76: „1562.) Uff den 12. Novem. [...] An disem mann beschach Bullinger und der gantzen Schul übel / dann er nit nun gleert / sonder darzu demütig und fridsam was / und ab nūwen Meinungen ein groß Abschūhen hat / und galt vil by allen recht gleerten.“

¹⁷⁹² eHLS, art. *Leu, Johannes Jacob* – HBLs 4, S. 664 (Nr. 10)

¹⁷⁹³ HANS JACOB LEU, *Allgemeines Helvetisches, Eydgenössisches, oder Schweizerisches Lexicon* [...]. 12. Teil, Zürich 1757. S. 537-541

weiter benutzbaren Lebensbild der späteren Reformationszeit. Scheint es so, dass Leu aus Vorgängerwerken gewisse Abschnitte nahezu wörtlich übernimmt, so bietet er m.E. doch eine doppelte Innovation an: Einmal wird Vermigli durch ihn gewissermassen offiziell in die helvetische Geschichte integriert. Haben wir festgestellt, dass noch in der ersten Generation nach Vermiglis Tod neben seiner ausserordentlichen Bildung eigenartigerweise stets parallel zu seiner theologischen Bedeutung immer auch das fremde Element seiner Herkunft betont wurde, so wird Martyr nun als integraler Teil der jüngeren Schweizergeschichte verstanden, so dass nahezu marginal der Hinweis am Schluss erscheint, dass ihm die Obrigkeit das Bürgerrecht geschenkt habe.¹⁷⁹⁴ Gleichzeitig fällt auf, dass Leu die Zürcher Wirkzeit Vermiglis kondensiert und ganz an den Schluss gerückt darstellt, wohingegen ihn offenbar Vermiglis Herkunft und seine Wirkstätten in Strassburg und England weit mehr interessieren. Er fokussiert also die Vita Vermiglis auf ein „frühbürgerliches“ Interesse, das sich weniger auf die theologiegeschichtliche Bedeutung und auf Vermiglis Anteil an der Reformation grundsätzlich richtete, sondern sich dafür interessierte, was ihn von den andern Reformatoren unterschied. War Vermigli trotz seiner Bedeutung zuerst immer auch der Fremde, so ist nun gerade diese fremde Herkunft der Punkt, den Leu als im helvetischen Kontext bedeutend ansieht.

Die zweite Innovation betrifft die bibliographischen Angaben im Anschluss an den Lexikontext. Hier wird nun erstmals klarerweise das grosse exegetische Werk Vermiglis herausgestrichen und damit anhand seiner Werke dem Leser in enzyklopädisch exakter Form illustriert, womit sich Peter Martyr wissenschaftlich hervorgetan hat. In didaktisch kluger Form hebt aber Leu die Übersetzung des Sendbriefs an die Gemeinde in Lucca 1556 hervor und bietet dem gelehr-

¹⁷⁹⁴ LEU, *Helvetisches Lexikon*, S. 540: „[...] danahen er den an ihne A. 1556. Gelangten einhelligen Beruf zu der Theologischen Profeßion in der Stadt Zürich willig angenommen, und selbige biß an sein Lebens=End rühmlich verehen: er hat auch A. 1557. Das Bürger=Recht alda von der Oberkeit geschenkt bekommen, [...]“ Woher Leu das Datum 1557 entnommen hat, ist mir allerdings nicht bekannt.

ten, aber vielleicht nicht unbedingt lateinkundigen Bürgertum die Möglichkeit, Vermiglis Werk zur Hand zu nehmen.

Damit ist in gewisser Weise eine Transformation innerhalb der Rezeptionsgeschichte von Vermiglis Werk vollendet. Wurden seine Vita und gewisse herausragende Fähigkeiten noch gut eine Generation nach seinem Tod überliefert, so wirkte er darüber hinaus durch Zitate und Marginalienverweise in theologischen Kompendien und Werken bis über die Mitte des 17. Jhdts. hinaus.¹⁷⁹⁵

Einem breiteren Publikum wurde er als Autorität ähnlich den Kirchenvätern in Heideggers auf Deutsch übersetzter *Trost- und Katechesenschrift* über den Glaubensmut und Glaubensfestigkeit anhand des Sendschreibens portraitiert. Unter geänderten theologischen wie historischen Umständen wird er im Verlauf des 18. Jhdts. zu einem Stück des theologischen- wie kulturellen Erbes, das nun lexikographisch greifbar gemacht wird. Gleichzeitig hat er damit in gewisser Weise auch den Endpunkt der Wirksamkeit erfahren. Weder auf die posthume Kompilation der *Loci communes* noch auf die exegetischen wie kontroverstheologischen Schriften wird noch Bezug genommen, nurmehr den biographisch-exemplarischen Zeugnissen seiner Vita wird Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die differenten theologischen Strömungen der Aufklärung interessieren sich für die Lebensumstände und deren Beispielhaftigkeit mehr als für die wissenschaftlich überholt gedachten Lehrtexte.

In sehr vergleichbarer Weise, doch deutlich kürzer, beschreibt Johann Heinrich Zedler (1706-1751)¹⁷⁹⁶ in seinem 1732 erschienen *Grossen vollständigen Universal Lexikon Aller Wissenschaften und Künste*¹⁷⁹⁷ Peter Martyr. Zedlers Artikel ist ohne jede legendarische Färbung verfasst und konzentriert sich auf Vermiglis humanistische wie theologische Ausbildung, seinen Kontakt mit den evangelischen Ideen, deren Umsetzung im renaissance-humanistischen

¹⁷⁹⁵ Vgl. unten der Ausblick in 4.4

¹⁷⁹⁶ Vgl. BBKL 26, Sp. 1576-1588 – RGG⁴ 5, Sp. 299 (-301)

¹⁷⁹⁷ JOHANN HEINRICH ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden* [...]. Halle 1739, Band 19, Sp. 1867f.

Italien wie die nachfolgende akademische Tätigkeit in Strassburg und England. Schliesslich schildert er kurz die Zürcher Zeit und orientiert sich bei den verschiedenen Wirkungsorten an Martyrs Publikationen. Das unterscheidet Zedlers Artikel von Leus Ansatz. Setzt Leu den Fokus trotz der kondensiert beschriebenen Zürcher Zeit doch deutlich auf die *Bedeutung* für die eidgenössische Geschichte, resp. auf die Darstellung von Vermiglis pekulärem Schicksal und seinem impliziten Bezug zur reformiert-schweizerischen Reformation, so öffnet Zedler seinen Fokus im Hinblick auf Vermiglis bildungsmässige und kulturelle Herkunft und setzt diese in Beziehung zu seinen manigfaltigen Wirkungsorten und den theologiegeschichtlichen Themen. Darum erstaunt es nicht, dass Zedler Martyrs Mitwirkung an den symbolischen Büchern der englischen Kirche unter Edward VI. unterstreicht, um dann in groben Zügen die Differenz zur lutherischen Kirche bei seinem zweiten Strassburger Aufenthalt zu erwähnen und fast nahtlos die Verteidigung der reformierten Ideen auf dem Religionsgespräch in Poissy folgen zu lassen.¹⁷⁹⁸ Ebenfalls mit bibliographi-

¹⁷⁹⁸ ZEDLER, *Universal Lexikon*: „Martyr (Peter) war zu Florentz, aus einer ansehnlichen Familie 1500 den 8 Septemb. gebohren. Sein eigentlicher Zuname war Vermilius; allein er behielt nachgehends an dessen statt Petro Martyri von Mayland zu Ehren den Namen Martyr. In seiner Jugend lernte er die Lateinische Sprache von seiner leiblichen Mutter; wurde hierauf ein Augustiner=Mönch in dem Kloster zu Fiesole, und lernte die Griechische Sprache nebst der Philosophie zu Padua, die Hebräische aber nebst der Theologie von einem Juden zu Nononien. Sowol hierinnen als in der Beredsamkeit brachte er es soweit, dass er für einen der geschicktesten Prediger in Italien gehalten, und deswegen zum Abt zu Spoleto gemacht wurde. Nachdem er aber Erasmi, Zwinglii und Bucerii Bücher gelesen, empfand er einige Neigung zur protestirenden Lehre, worinnen ihn Valdesius, ein Spanischer Jurist, dergestalt stärckte, dass er diese Lehre zu Rom einigen vornehmen Standes=Personen ingheim predigte. Als er dieserwegen angeklagt wurde, entgieng er durch Hülffe seiner Freunde der Gefahr, und retirirte sich nach Neapolis, da man ihn gleichfals sehr werth schätzte, und ihn das Collegium S. Petri ad aram anvertraete. Er konte aber die Lufft zu Neapolis nicht wohl vertragen, ingleichen, dass ihm das Lehren zu verschiedenen malen erlaubet, und doch wiederum verbothen wurde, weswegen er die Stelle eines General=Visitators von seinem Orden, und hernach das Priorat S. Fridiani zu Lucca angenommen. Allhier brachte er Emanuel Tremellium, Cel-

sum Martinengum Bernhardin Ochinum, Paul Lascium und Hieronymum Zanchium, diese aber nachgehends viel Einwohner zu Lucca, zu Annehmung gleicher Lehre, worauf sich selbige in die Schweiz begaben, wohin ihnen Martyr nebst seinen ietztgemeldeten Freunden, als sie hörten, dass Pabst Paul III. nach Lucca kommen wolte, gefolget. Diess geschahe 1542 und Martyr liess einen Brief zurück, darinnen er die Ursachen seines Abschieds und Fehler des Pabsthums anzeigte. Er kam erst nach Zürich, sodann nach Basel, und endlich nach Strassburg, allwo er sich auf Buceri Ansuchen feste setzte, und öffentlich predigte. Allhier heyrathete er eine junge Nonne aus Italien, welche ihr Kloster verlassen hatte. Nachdem er nun wegen seiner Gelehrsamkeit allenthalben bekannt worden, liess ihn König Eduard VI. in Engeland holen, und machte in 1549 zum Professor der Theologie zu Oxford. An diesem Orte setzte er sich durch Lesen und Disputiren bald in grosse Hochachtung, und ward zum andermale Doctor in der Theologie. Hiernächst machte ihn der König zu einem Canonico und Decano des Collegii Christi. Als auch der Ertz=Bischoff zu Cantelberg, Thomas Cramer, Symbolische Bücher für die Englische Kirche aufsetzen solte, so erwehlte derselbe nebst andern, auch den Martyr zu seinem Gehülffen. Da er nachgehends zu der Königin Mariâ Zeiten entweichen muste, kam er wieder zurück nach Strassburg, und ward, ungeachtet er der Meynung Luthers niemals völlig zugethan gewesen, dennoch in seine vorige Stelle wieder eingesetzt; wiewol er dieselbe, als ihm von einigen deswegen Verdruss gemacht werden wolte, nach einiger Zeit ablegte, und dem Conrad Pellicano zu succediren, den Beruff nach Zürich um so viel lieber annahm. Im Jahr 1561 wohnte er der Conferentz zu Poissy bey, allwo er nebst Beza und andern mehr die Reformirte Lehre vertheidigte. Gleich als er vorhatte, auf Brentii Schrifft, die er wider ihn und Bullingerum in den Druck heraus gehen lassen, eine Antwort zu verfertigen, starb er 1562. Seine Schrifften sind: 1) expositio symboli apostolici; 2) de coena domini quaestiones, 3) defensio doctrinae veteris & apostolicae des sacrosancto eucharistiae sacramento adversus Stephani librum; 4) de coelibatu & votis monasticis; 5) defensio contra Rich. Smithaei libros, Basel 1559 in 8. 6) Commentar. in librum Judicum, Zürich 1582. 7) dialogus contra Brentii librum de unione personali duarum naturarum in Christo, Zürich 1575 in 8. 8) defensio adversus Gardinerum de S. Coena, ebend. 1557 in 8. 9) sententia de praesentia corporis Christi in euch. proposita in colloq. Possiaceno; 10) de lib. arbitrio; 11) Loci communes, Zürich 1587. 12) comment. in Genesin, ebend. 1570. 13) in libros Samuelis, ebend. 1595. 14) in L. Regum, in ep. ad Romanos; Basel 1588 in 8. 15) in L. ad Corinth. Zuerich 1551 in 4. 15) [wäre 16!] Confessio de SS. coena exhibita Senat. Argent. und andere die er unvollkommen hinterlassen. Adam. in vit. theol. Germ. Thuan. in hist. sui temp.

schen Angaben versehen macht Zedler Lexikon den Eindruck, historisch wie wissenschaftlich einer gesuchten Objektivität verpflichtet zu sein, die erstaunt.¹⁷⁹⁹

Diese Form der Objektivität hatte aber offenbar auch die Schattenseite, dass sie einen gewissen abschliessenden Charakter an den Tag legte und damit die Theologie der Reformationszeit gegenüber dem 18. Jhdt. abgrenzte. Nicht nur, dass nun die exegetischen wie systematischen Schriften Martyrs nicht mehr gelesen wurden, Vita wie Person Vermigli wurde nun auch am Ende des 18. Jhdts. eindeutig pädagogisch instrumentalisiert.

Hatte sich Johann Heinrich Heidegger sich 1678 katechetisch und seelsorgerlich völlig selbstverständlich an die zu unterweisenden Erwachsenen gerichtet, so werden am Ende des 18. Jhdts. die Epoche der Reformation und ihre Lebensbilder als Unterweisungsmaterial für die Pädagogik interessant. Das bereits kurz unter dem Aspekt der darin enthaltenen legendarischen Elemente erwähnte Neujahrsblatt der Chorherren für die Zürcher Jugend von 1798 muss darum hier nochmals erwähnt werden.¹⁸⁰⁰ Auf zwölf Oktav-Seiten wird Vermigli's Leben beschreiben, indem der Verfasser zuerst die Oxforder Disputation dramatisch schildert, um anschliessend nach der Erklärung der besonderen Umstände von Martyrs Herkunft die nicht minder dramatisierte dargestellte Flucht aus England nach der Thronbesteigung Marias I. zu erzählen. Auch hier

Teissier addit. aux elog. t. 1 & 3. Freherus. Simlerus de vita & obitu Mart. Hotting. Helvet. Kirch=Gesch. Buddei Isagoge hist. theol. Loe]schers hist. motuum. siehe Ochinus.“

¹⁷⁹⁹ Vgl. NICOLA KAMINSKI, *Die Musen als Lexikographen. Zedler Grosses vollständiges Universal-Lexikon im Schnittpunkt von poetischem, wissenschaftlichem, juristischem und ökonomischem Diskurs*. In: Daphnis 29 (2000), S. 656f., 660f. (649-693) – MARTIN GIERL, *Kompilation und die Produktion von Wissen im 18. Jahrhundert*. In: HELMUT ZEDELMAIER / MARTIN MULSOW (Hg.), *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*. Tübingen 2001, S. 63-94 (Frühe Neuzeit 64)

¹⁸⁰⁰ *An die sittsame und lernensbegierige Zürcherische Jugend. Auf das Neujahr 1798*. Aus der Conventstube auf der Chorherren. Zürich, 1798

wird der Zürcher Zeit wenig Platz eingeräumt, ja sie flacht geradezu ab im Vergleich mit der an Entscheidungen und Gefährdungen angefüllten Zeit davor.¹⁸⁰¹

Gewiss bemühte sich der Verfasser, der im übrigen nicht bekannt ist, der jungen Leserschaft die Umstände in Oxford und die dramatischen Momente der reformatorischen Entscheide katechesierend zu präsentieren, und er scheut sich auch nicht, handfeste Legenden beizuziehen.¹⁸⁰² Doch der Preis jeder Popularisierung scheint die Nähe zur Verharmlosung zu sein und die Darstellung ringt darum, dem Leser nahe zu bringen, um was es es Martyr und der Reformation wirklich gegangen ist. Vermigli wird als gelehrter Theologe gezeichnet, der sich in Lucca um die Verbesserung der Sitten der Mönche wie der Nonnen, um guten Unterricht in den Klöstern und öffentliche Unterweisung wie klare Predigt eingesetzt habe.

Damit wird klar, dass sowohl die historische Person wie auch deren Werk am Ende des 18. Jhdts. in den Hintergrund getreten sind. Einzig der Name Petrus Martyr Vermigli existiert noch und wird im Rahmen des bürgerlichen Wissens durch die entstandenen Enzyklopädien tradiert, falls er nicht wie im Falle des Bayle'schen Lexikons vergessen geht. Andererseits wird er, teils glorifiziert, teils nahezu sinnentleert, lokaleditorisch mit der Reformationszeit als einer Zeit der historischen Bedeutsamkeit der Stadt Zürich in Verbindung gebracht oder aber pädagogisch-moralisch verzweckt. Auch wenn in dieser Beziehung die historiographische wie rezeptionshistorische Bilanz des 18. Jhdts. er-

¹⁸⁰¹ So zieht der anonyme Verfasser der Chorherren recht beschaulich das Fazit unter Vermigli's Zürcher Jahre, in: *An die sittsame und lernensbegierige Zürcherische Jugend*, S. 11: „Und so floß ihm jetzt der Abend seines Lebens noch recht angenehm hin: er befand sich in einer Stadt, die ein Stamm- und Pflanzort der reformierten Kirche, und eine Zuflucht der Verfolgten war: er lebte im Genuß der frömmsten und treuesten Freundschaft; in einem Amte, das ihm ein hinlängliches Auskommen verschafte; in einem Berufe, dem er mit dem geissenhaftesten Fleiße oblag, und der ihm doch noch Muße genug übrig ließ, seine früheren Schriften durchzusehen und zu verbessern, und auch neue zu verfertigen. Er genoß eines ausgebreiteten Ruhms [...]“

¹⁸⁰² Vgl. *An die sittsame und lernensbegierige Zürcherische Jugend*, S. 1-4, 8-9, 12

nüchtern mag, hat sich doch die theologiegeschichtliche wie konfessionell orientierte Wiederentdeckung im 19. Jhd. vorbereitet.

4.3.3 Petrus Martyr Vermigli im 19. Jahrhundert

Selbstverständlich kann in diesem letzten Abschnitt zur Frage, wie Peter Martyr Vermigli in der Geschichtsschreibung und der theologischen Historik des 19. Jhdts. dargestellt wird, nur ganz grob und holzschnittartig Auskunft gegeben werden, denn die historiographischen und theologiegeschichtlichen Vorgänge, die sich an der Wende der Aufklärungszeit zum 19. Jhd. ereignen, sind vielfältig und in ihren Konsequenzen bis in die gegenwärtige Theologie und Geschichtswissenschaft zu spüren.¹⁸⁰³ Für die rezeptionshistorische Ausrichtung ist es primär von Belang, dass kurz nach der Jahrhundertwende durch den Jever Theologen und späteren Heidelberger Professor und Bibliotheksdirektor Friedrich Christoph Schlosser (1776-1861)¹⁸⁰⁴ die erste moderne, im eigentlichen Sinne auf Quellen basierende Arbeit über Vermigli erschien.¹⁸⁰⁵ Universalhistorisch ausgerichtet¹⁸⁰⁶ und darin dem Restauratismus fern, gleichzeitig aber doch bereits einem Quellenpositivismus verpflichtet, beschreibt er das Leben Bezas und Vermiglis nicht einfach biographisch anhand der auffindbaren Quellen, sondern versucht auch anhand erster metahistorischer Überlegungen die bisherigen Werke zu kommentieren und seinen wissenschaftlichen Standpunkt zu

¹⁸⁰³ Grundlegend dazu MUHLACK, *Geschichtswissenschaft*, S. 27-43, 67-87, 282-346, S. 412ff.

¹⁸⁰⁴ Zu Schlosser vgl. GEORG GOTTFRIED GERVINUS, *Friedrich Christoph Schlosser. Ein Nekrolog*. Leipzig 1861

¹⁸⁰⁵ FRIEDRICH CHRISTOPH SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermigli*. Heidelberg 1809

¹⁸⁰⁶ Vgl. FRIEDRICH CHRISTOPH SCHLOSSER, *Weltgeschichte für das deutsche Volk*. Band 11, Frankfurt 1850, S. 450 (449-451, *Italien. Theologische Reformversuche*), worin Vf. m.E. als einer der ersten deutschsprachigen neuzeitlichen Autoren die Reformation in Italien zu beschreiben versucht.

erläutern.¹⁸⁰⁷ Schlossers Motivation ist seiner eigenen Aussage nach weder eine kirchenpolitische noch eine theologische, sondern eine rein historische, insofern er im Zuge anderer Arbeiten auf Quellensammlungen gestossen ist, die beinahe von selbst nach einer geordneten Darstellung gerufen haben.¹⁸⁰⁸ Diese Motivation ist natürlich bedingt und Schlossers romantisches Verständnis der Geschichte sowie Herders intellektuelle Hintergründe mögen unübersehbar sein,¹⁸⁰⁹ doch stellt sich so seine Doppelbiographie damit eindeutig ausserhalb der bald ausbrechenden innerprotestantischen Richtungskämpfe dar. Für Schlosser mag gerade an Vermigli ausschlaggebend gewesen sein, dass er zudem in dessen Vita eine gewisse Verklärung der Herkunft sah. Italien wie Griechenland stehen in Schlossers Historik enigmatisch für die Wiege europäischen Denkens, und Peter Martyr symbolisiert bei Schlosser eine Nähe zur Renaissance, die er zwar quellenmässig alsbald durchkreuzt, motivatorisch aber gar nicht verleugnen kann.¹⁸¹⁰

Nichtsdestotrotz ist es sehr beachtlich, dass Schlosser für seine rund 120 Seiten umfassende Lebensbeschreibung Vermiglis sowohl kontinentaleuropäi-

¹⁸⁰⁷ SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. III-XVI (Vorwort)

¹⁸⁰⁸ SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. VI

¹⁸⁰⁹ FRIEDRICH MILDENBERGER, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 1981, S. 140-151 – FELIX FLÜCKIGER / WILHELM ANZ, *Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1975, S. P 31- P 44 (=KIG)

¹⁸¹⁰ SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. 365: „Wenn man einen Mann, der auf mancherley Art thätig war, richtig beurtheilen will, muß man das Land, indem er auftrat, und die dort herrschende Denkart zuvor kennen; Martyr ward aber gerade um 1500 geboren, und diese Zeit, für Italien die wichtigste, ist zugleich den Ausländern die bekannteste, es werden also einige Winke genügen, um zu zeigen, daß er auf einem andern Wege, als seine Zeitgenossen gewöhnlich gingen, eine andere Bildung erhalten mußte, als sie erhielten. Bekannt ist es, dass Petrarch und Boccac das Studium der Alten neu belebt hatten, bekannt, daß Platonismus und Liebe zu dem, was man Lehre des Aristoteles nannte, noch immer mit einander dort kämpften; aber nicht so beachtet der Einfluß, den dies und der damals nur in Italien vereinigte Reichthum auf den Charakter hatte.“

sche wie englische Werke beigezogen hat, von Martyrs Werken nicht nur die Ausgaben der *Loci communes*, sondern insbesondere auch die Schriften der Oxford-er Zeit beizog und der umfangmässig kleinen, aber quellenmässig gut abgestützten Schrift eine Sammlung übersetzter Abschnitte aus den *Loci communes* nachgehen lässt, die dezidiert nicht seiner Optik nach ausgewählt wurden, sondern die „Meinungen P. Martyr Vermili’s über die zu seiner Zeit streitigen Lehren der Kirche.“¹⁸¹¹

Schlossers Darstellung ist indessen nicht ganz frei von legendarischen Einsprengeln, v.a. wo es die quellenmässig schwach belegten, aber gewiss dramatischen Ereignisse um seine Flucht aus England zurück nach Strassburg betrifft. Allerdings weist er im Rahmen des Üblichen seine Quellen aus und lässt bei Vermigli’s neuerlichem Stellenantritt in Strassburg Ende 1553, anfangs 1554 ihn selbst nüchtern korrigierend zu Wort kommen.¹⁸¹² Unterlaufen ihm an anderen Orten auch Fehler, so zeigt sich doch bei ihm eine bemühte Nähe und grosse Sorgfalt im Umgang mit den ihm überhaupt zur Verfügung stehenden Quellen, und es wird klar, dass Schlosser 1809 eine im Unterschied zu den doch sehr allgemein formulierenden Kompendien und Enzyklopädien des 18. Jhdts. äusserst exakte Lebensbeschreibung entwarf, deren Qualität es war, dass sie tatsächlich die portraitierten Personen zu Wort kommen lassen wollte.

An Schlosser anschliessend, doch konfessionell pointiert, lässt sich hier die bis heute wichtige Biographie des Strassburger Theologen Carl Wilhelm Adolph Schmidt (1812-1895) von 1858 anschliessen.¹⁸¹³ Schmidt war Professor der Theologie in Strassburg und publizierte im Bereich der mediävistischen Historik über Albigenser und Katharer, war gleichzeitig zusammen mit Johann Wilhelm Baum (1809-1878)¹⁸¹⁴ auch Herausgeber der Sammlung *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche*, in welcher auch sein Werk über Vermigli erschien. Eine Zuschreibung Schmidts zu den

¹⁸¹¹ SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. 480

¹⁸¹² SCHLOSSER, *Leben des Theodor Beza und des Peter Martyr Vermili*, S. 441f.

¹⁸¹³ CARL SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften*. Elberfeld 1858 -

¹⁸¹⁴ BBKL 1, Sp. 419f.

theologischen Richtungen der Zeit ist nicht einfach. Er publizierte sowohl im vermittlungstheologischen Organ *Theologische Studien und Kritiken*, als auch in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik*.¹⁸¹⁵ Schmidts Nähe zu den Quellen sowie seine Kenntnisse der reformatorischen Schriften ist unbestritten und Respekt erheischend. Einerseits spricht aus seinem Werk doch ein gewisser Konfessionalismus, der unverhohlen den reformierten Protestantismus gegen Luthertum wie gegen den römischen Katholizismus verteidigen und stärken will. Gleichzeitig argumentiert Schmidt mit Hilfe eines historischen Positivismus, der die Kenntnisse der Geschichte der Reformation bewusst als Orientierung für die gegenwärtigen kirchlichen Fragen beiziehen will. Um seiner theologischen Motivation näher zu kommen, lohnt sich der Blick auf einen Ausschnitt im Vorwort zu seiner Schrift über Vermigli:¹⁸¹⁶

„Vermiglis Leben bietet zwar nicht so viel dramatisches Interesse dar, wie die Schicksale und Thaten mancher seiner Zeitgenossen; ferner müssen in der Darstellung desselben dogmatische Fragen und Streitigkeiten einen größeren Raum einnehmen, als dem oder jenem Leser vielleicht lieb sein mag; allein wer den Geist des sechzehnten Jahrhunderts, die Bestrebungen und Kämpfe jener großen Zeit, die Gedanken welche die Reformatoren bewegten und denen sie ihr ganzes Leben widmeten, gründlich erfassen und dabei erkennen will, was uns noch zu thun übrig bleibt, um die damals unvermittelten Gegensätze auszugleichen und den Bau der Kirche Christi fortzusetzen, der darf sich nicht mit der Betrachtung der äußern Begebenheiten begnügen, sondern muß auch den innern Beweggründen derselben und der Entwicklung der Lehre seine Theilnahme schenken. Es sind dies Gegenstände die nicht bloß den Theologen vom Fach angehn; in einer Zeit wie die unsrige, wo mit dem neuen, kräftig in der Kirche erwachten Leben auch mancher alte Streit wieder ausgebrochen ist, hat auch der Laye das Recht und die Pflicht nach Ursprung und Ursache von dem zu fragen, das die Gemüther entzweit. Um unser Jahrhundert zu begreifen und es einer bessern Zukunft entgegen zu führen, ist es nöthig, auf die Vergangenheit zurückzusehn. Manches Mißverständniß, mancher unfruchtbare Zank würde vermieden, wenn wir öfter auf die Reformationszeit und auf die Thaten und Leiden der Reformatoren, auf die Festigkeit und Klarheit ihres evangelischen Glaubens, so-

¹⁸¹⁵ MILDENBERGER, *Geschichte*, S. 278

¹⁸¹⁶ SCHMIDT, *Peter Martyr Vermigli*, S. V-VI

wie auf das Unvollkommene, das ihnen noch ankleben mochte, auf das was der heilige Geist in ihnen und durch sie gewirkt, sowie auf das was nur Irrthum des menschlichen Verstandes bei ihnen war, unbefangen zurückblicken würden. Unter diesen hohen Gestalten, die wir dankend verehren, obgleich sie keine Heilige in katholischem Sinne für uns sind, erscheint Vermigli auf einer der ersten Stellen; in manchen Stücken über seiner Zeit stehend, in andern von ihren Einseitigkeiten nicht frei, bietet sein Leben für unsre Tage reichen Stoff zur Erhebung und zur Belehrung.“

Carl Schmidt erwartet durchaus eine Klärung der theologischen Situation seiner Zeit durch das Studium der Reformationszeit, auch wenn er nicht, wie das m.E. dann Alexander Schweizer tun wird, daraus auch eine präferierte Richtung desselben theologischen Denkens ableiten kann. Schmidts Quellenpositivismus verbleibt noch in einer Art von *heiligem Schauer* angesichts der Fülle und Tiefe protestantischer Theologiegeschichte, ohne deren zeitbedingte Skurrilitäten in Abrede stellen zu wollen. Gleichzeitig ist sein Impetus klar: Einem breiten Publikum des reformierten Bürgertums soll die eigene Glaubensgeschichte um deren eigener Herkunft willen, aber auch um die nötige Orientierungskompetenz in der Gegenwart zu erlangen, vermittelt werden. Die oben bei den kurz nach Vermiglis Tod verfassten Schriften festgestellte Notwendigkeit, im konfessionellen Differenzierungsprozess zur Identifikation und zur Selbstdefinition der reformierten Kirche beizutragen, also *church-building* zu betreiben, um damit den im übertragenen Sinne verstandenen Begriff zu verwenden, diese Notwendigkeit stellte sich für Schmidt nun Mitte des 19. Jhdts. gewissermassen neu und zwar in den binnenprotestantischen Auseinandersetzungen um theologische wie kirchliche Wissenschaftlichkeit, sowie in den diversen innerprotestantischen Richtungskämpfen wie auch im Ringen um gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus.

Carl Schmidt redet dabei nicht einem simplen Revisionismus oder Konservatismus das Wort. Es geht ihm nicht um die Behauptung, dass die Kenntnis der Geschichte und der Reformationstheologie an und für sich bereits die Lö-

sung für gegenwärtige Fragestellungen wären. Dies so zu verstehen, hiesse seinen intellektuellen Weg ungebührlich abzukürzen und, um mit Nietzsche zu reden, einen bloss antiquarischen Geist zu reprimieren.¹⁸¹⁷ Schmidts intendiertes Ziel ist nicht eine Form von Historismus, sondern eine historische Hermeneutik in Richtung der vermittlungstheologischen Position, die mittels neuem, auf den Quellen basierendem Zugang zu den reformationstheologischen Positionen, durch deren Nacherzählung wie Reflexion einen Grad an Sensibilisierung erreichen möchte, der theologische Urteile in der Gegenwart ermöglicht. Es handelt sich in diesem Sinne um eine *positive* Hermeneutik, die aber wissenschaftlich und konsequent historisch verfährt (oder als Historie konsequent wissenschaftlich). Deren Movens aber doch die Überzeugung ist, dass Kenntnisse der Geschichte wie v.a. der historischen Entwicklung theologischer Ideen dieselbe gegenwärtig fruchtbar machen können.

Dass diese historische Hermeneutik nicht in einem luftleeren Raum entstand, bezeugt die durchaus auf eine bildungsmässige Breitenwirkung angelegte Reihe von biographisch-theologischen Schriften, die Johann Wilhelm Baum (1809-1878)¹⁸¹⁸ zusammen mit Carl Schmidt unter dem Titel *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche* von 1857 an herausgegeben haben. Die Reihe hat, und das ist für den Gegenstand unserer Arbeit von Bedeutung, ihr sachliches, aber materiell wie quellenkundlich weit höher veranschlagtes Pendant in der englischen Parker Society. Sie publizierte zwischen 1841 bis 1855 im ganzen 54 Bände an Quellenmaterial zur englischen Reformation. Die Veranlassung ergab sich hier aus einem konfessionell-kontroversen Diskurs innerhalb der anglikanischen Kirche. Das anglokatholische *Oxford Movement*,¹⁸¹⁹ vertreten v.a. von John Henry Newman (1801-1890)¹⁸²⁰ und Edward Bouverie Pusey (1800-1882),¹⁸²¹ stellte einige zentrale

¹⁸¹⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* 2. KSA 1, S. 258, 265-270

¹⁸¹⁸ Vgl. zu Johann Wilhelm Baum und zur erwähnten Reihe die Anm. oben unter 4.1.1.

¹⁸¹⁹ RGG⁴ 6, Sp. 763-766 – vgl. TRE 24, S. (723) 727-734, art. *Anglokatholizismus*

¹⁸²⁰ RGG⁴ 6, Sp. 274-275 – Oxford DNB, art. *Newman, John Henry* – TRE 24, S. 416-422

ekklesiologische wie dogmatische Punkte der anglikanischen Kirche zur Disposition, die publizistisch ausgereizt in deutlichen Sätzen Newmans wie Puseys gegen die Reformation gipfelten. Neben vielen anderen Reaktionen war die Editionsleistung der Parker Society motivatorisch gerade durch diese teils theologisch berechtigten, teils polemisch überzogenen Anwürfe durch Exponenten der Oxford-Bewegung bedingt. Dass sich dabei Martyr, resp. seine in den *Original Letters*¹⁸²² und *Zurich Letters*¹⁸²³ gesammelten Briefe, neben andern Personen bestens eignete, um anhand historischer Beispiele die in der Optik der *evangelical churchman* durchaus weiterhin gültigen Anliegen der Reformation und deren Bedeutung zu unterstreichen, leuchtet ein.¹⁸²⁴

Es ist aber ein Zeichen für die hohe wissenschaftliche Qualität, dass dank Historismus und dem Positivismus, der den neu entdeckten und edierten Quellen zugesprochenen wurde, ein grosser Teil dieser Editionen und Schriften bis in die Gegenwart verwendet werden kann. Ebenso ist es kaum zu überschätzen, dass in beiden Fällen die intellektuelle Auseinandersetzung produktiv verlief: Sowohl im deutschsprachigen Raum mit den diversen theologischen Richtungen, wie auch im angelsächsischen Protestantismus mit den *reunionisierenden* Bestrebungen entstanden dadurch historische Annäherungen und Untersuchungen zur Reformationszeit und wurde forschungsgeschichtlich in Neuland vorgestossen.

In ähnlicher Tradition, doch über die Bereitstellung von Quellenmaterial und historiographischen Studien hinausgehend, sind die synthetischen Leis-

¹⁸²¹ Vgl. MARK CHAPMAN, *Pusey, Newman, and the end of a ‚healthful Reunion‘: The Second and Third Volume of Pusey’s Eirenicon*. In: ZNThG 15 (2008), S. 208-231 – Oxford DNB, art. *Pusey, Edward Bouverie* – RGG⁴ 6, Sp. 1840 – TRE 28, S. 30-35

¹⁸²² *Original Letters relative to the English Reformation, written during the reigns of King Henry VIII., King Edward VI., and Queen Mary*. Ed. by HASTINGS ROBINSON. Cambridge 1846-47

¹⁸²³ *The Zurich Letters, comprising the Correspondence of several english Bishops and others, with some of the Helvetian Reformers*. Ed. by HASTINGS ROBINSON. Cambridge 1842-1845

¹⁸²⁴ P. TOON, *The Parker Society*. In: HMPEC 46 (1977), S. 323-332

tungen Alexander Schweizers (1808-1888).¹⁸²⁵ Natürlich ist es unmöglich, sein respekterheischendes Werk hier auch nur annähernd zu würdigen. Im Zug einer rezeptionshistorischen Betrachtung, wie sich das Bild Peter Martyr Vermigli seit dem 16. Jhdt. wandelte, müssen Schweizers Erwägungen und seine Integration Martyrs jedoch erwähnt werden. Es sind vor allem zwei Werke, in denen sich Vermigli mehrfach erwähnt findet. Die 1844 mit dem ersten Band und 1847 vollständig erschienenen *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*¹⁸²⁶ erläutert mit stetem Quellenbezug in 124 Paragraphen die genuin als reformiert erachtete Lehre. Dabei ist es wichtig, Schweizers vermittlungstheologischen Ansatz zu beachten. Im Vorwort zum 1844 erschienenen ersten Band legt er die Motivation der deskriptiv arbeitenden Sammlung dar:

„Wozu denn die reformierte Dogmatik wieder vorführen, nachdem sie so lange Zeit geruht hat? Man könnte antworten: sie hat das Recht beachtet zu werden, so gut wie die immer wieder dargestellte lutherische, welche z.B. in HASE'S *Hutterus redivivus* und der noch referirender gehaltenen ‚Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche von H. SCHMID, Erlangen 1843‘ wieder aufgefrischt wurde. Besser aber wird darauf hingewiesen, dass wahre Union nur bei voller Kenntniss beider Lehrbegriffe errungen werden kann und je das Gediegenste, am meisten Protestantische zu allgemeiner Geltung gelangen soll. Der kräftige Geist und die reichen Schätze der reformierten Dogmatik dürfen nicht aus dem theologischen Bewusstsein verschwinden. Das Bedürfniss, auch sie wieder aufzunehmen, hat sich schon vielfach kund gegeben; man fängt an, dem eigenthümlichen Grundprincip dieses Lehrbegriffs nachzuforschen, wofür namentlich Göbel tüchtige Vorarbeiten geliefert hat; man fühlt eine Lücke in der theologischen Literatur, welche durch eine wesentlich vollständige, aus den Quellen belegte Darstellung des reformirten Lehrsystems ausgefüllt würde.“¹⁸²⁷

¹⁸²⁵ RGG⁴ 7, Sp. 1072 – eHLS, art. *Schweizer, Alexander* – BBKL 8, Sp. 1212-1215 – EMIDIO CAMPI / RALPH KUNZ / CHRISTIAN MOSER, *Alexander Schweizer (1808-1888) und seine Zeit*. Zürich 2008

¹⁸²⁶ ALEXANDER SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*. Zürich 1844-47

¹⁸²⁷ SCHWEIZER, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, S. VII-VIII

Der äussere Zweck von Schweizers Sammlung liegt also offen vor, sein Konzept einer dogmatischen Einigung zwischen Luthertum und reformierter Lehre kann nur erreicht werden mittels einer klaren und genauen Kenntnis der beiden innerprotestantischen Konfessionsteile. Ich kann hier nicht eine Beurteilung von Schweizers Intention liefern. Es kommt ihm aber jedenfalls das Verdienst zu, sich die Mühe einer deskriptiven Analyse der doch in Lehre und Herkunft wie theologischem System unterschiedlichen reformierten Autoren gemacht¹⁸²⁸ und dabei unter den einzelnen Paragraphen die Belegstellen bis in seine Gegenwart ausgezogen zu haben. Dass er dabei aus heutiger Sicht bezogen auf Vermigli krasse Fehleinschätzungen macht,¹⁸²⁹ liegt m.E. an seiner systemati-

¹⁸²⁸ SCHWEIZER, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, S. IXf.

¹⁸²⁹ SCHWEIZER, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, S. VIII: „PETER MARTYR VERMILIVS, auch eine dogmatische Hauptautorität, nähert sich hin und wieder Lehrformen, welche im Socinianismus durchgearbeitet worden sind.“ – A.a.O., S. X: „Weit unbedeutender sind Peter Martyr's einzelne Besonderheiten, dass das göttliche Ebenbild die Herrschaft über die Natur bezeichne, das Weib darum nicht ebenso wie der Mann zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei.“ – Es erstaunt jedenfalls, dass ein Schriftsteller vom Rang Schweizers dann plötzlich die historische Distanz verliert und die fachliche Einschätzungskraft gegenüber historischen Meinungen wahren kann. Das ist nur verständlich, wenn in diesen Beurteilungen Schweizers Idee einer letztlich sich über konzentrische Kreise (so Barth) sich immer weiter entwickelnde protestantische Theologie wirksam gesehen wird. Möglicherweise haben gerade solche Vermengungen historischer wie gegenwärtiger Urteile Karl Barths negatives Urteil über Schweizer und seine (letztlich gescheiterte) Vermittlungstheologie mitgeprägt. – Vgl. KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zollikon 1947, S. 519f., 522 (516–523): „Der Kampf gegen die Extreme wird für diese Einstellung geradezu zum Selbstzweck. Das Wunder der Allmacht Gottes bzw. das Wunder der Vermittlungs-Theologie macht alle kleineren Wunder unmöglich. Das ist ein Aspekt, der – man darf das in aller Sachlichkeit sagen – Gähnen erregt. Der ‚ewige Vertrag‘, dem einst Schleiermacher das Wort geredet, war hier offenbar formuliert, paragraphiert, versiegelt und archiviert. Und so sah er aus! Schweizer war ein frommer, kluger und gelehrter Mann. Aber der Ertrag seiner Theologie ist fraglos, jedenfalls für die Dogmatik, langweilig. Besteht er doch offenkundig darin, daß es ernsthafte, brennende Probleme grundsätzlicher Art in der Theologie nicht mehr geben soll.“ – So gegen CHRISTIAN MOSER, eHLS, art. *Schweizer, Alexander*, der

schen Grundannahme, dass trotz wahrgenommener Disparität sich im reformierten Protestantismus doch eine teils verschüttete, bei gewissen Autoren teils offen zu Tage tretende „Hauptlinie der Gedanken“ ausmachen und benennen lässt. Schweizer ebnet die intellektuellen „Ausschläge“ der reformierten Theologie künstlich ein, lässt dafür aber in Gestalt von autoritativen Zitaten diese Autoren zu Wort kommen. Anders als Schmidts und Baums Ansatz, mittels einzelner, subjektiv aufgezogener Lebensbilder und darin integrierter Quellenbezüge die Reformatoren zu Wort kommen zu lassen und sich dem Verdacht einer gewissen Hypostasierung der Figuren des 16. Jhdts. auszusetzen, geht Schweizer den umgekehrten Weg und stellt unter einer anfechtbaren Grundintention die Quellen geordnet zusammen. Damit kann er den einzelnen Zitaten selbstredend in keiner Weise gerecht werden, allerdings verhilft er *contre coeur* diesen gerade zu einer theologischen Aktualität, die sie ansonsten wohl nicht zu erlangen in der Lage gewesen wären.¹⁸³⁰

In Schweizers zweitem grossen Werk *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche 1854-56*¹⁸³¹ wird Vermigli in zwei grösseren Themenkreisen einmal ausführlicher, einmal kürzer erwähnt. Bei der Diskussion der strengen, sog. doppelten Prädestination und den Zürcher Erschütterungen oder Klärungen im Zusammenhang mit Theodor Biblianders abweichenden Ansichten,¹⁸³² stellt Schweizer nun Vermiglis Lehre aber getreu den historiographischen Werken des 18. und frühen 19. Jhdts.

Barth vorwirft, Schweizer nicht gerecht zu werden. Aber kann ein ernsthaftes theologisches wie historisches Urteil sich so von weitreichenden Präsuppositionen abhängig machen, wie das Schweizer offenbar tut, ohne selbst auch den eigenen Ansprüchen nicht mehr gerecht zu werden? Schweizers Urteil über Vermigli lässt uns daran, auch wenn ihm das unbestrittene Verdienst zukommt, ihn überhaupt zu Wort kommen zu lassen (!), begründet zweifeln.

¹⁸³⁰ PIERRE BÜHLER, *Alexander Schweizer als Interpret der reformierten Tradition*. In: Campi e.a., Alexander Schweizer, S. 151-166

¹⁸³¹ ALEXANDER SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. Zürich 1854-56

¹⁸³² SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 1, S. (275-) 284-292

dar.¹⁸³³ Man kann das gewiss bedauern, v.a. dass dabei für Schweizer Bullinger und Calvin die eigentlichen Messgrößen darstellen, mit denen er Vermigli's Überlegungen aus den *Loci communes* wie aus der älteren Sekundärliteratur zusammenstellt und vergleicht. Es gelingt ihm aber in diesem Punkt trotz aller Verkürzung, Vermigli's Lehre der *gemina praedestinatio* doch soweit aufzufalten, dass zumindest ansatzweise ersichtlich wird, wie Vermigli sowohl mit dem theologischen Erbe der Väter wie der Scholastik und mit der Schrift als Grundlage gerungen und zumindest für sich eine eigene, gelehrte und darum auch für Schweizer in ihren Fachbegriffen schwierig zu vermittelnde Sprache gefunden hat.¹⁸³⁴ Schweizers theologiehistorische Einschätzungen mögen wir nicht teilen,¹⁸³⁵ doch er sieht klar, wenn auch möglicherweise in einer falschen Färbung, welche die eigentliche innovative Leistung Calvin zuschreibt statt Vermigli's eigener, paralleler intellektueller Arbeit, dass dieser Peter Martyr für die Zürcher Theologie in der zweiten Hälfte des 16. Jhdts. nötige theologische Klärungen u.a. beim Thema der Prädestinationslehre ermöglicht hatte.¹⁸³⁶

In einer zweiten, sehr viel kürzeren Erwähnung geht es um die theologischen Umstände in Strassburg zur Zeit von Vermigli's zweitem Aufenthalt (1553-1556). In den damaligen Wirren um die Frage nach der Anerkennung der Ausburgischen Konfession und in der Frage nach deren Reichweite und Interpretation werden Vermigli's irenische Bemühungen erwähnt.¹⁸³⁷ Hierbei wie beim letzten, nurmehr die historischen Umstände während des Oxforder

¹⁸³³ Er bezieht sich dabei v.a. auf Hottingers Kirchengeschichte und Schlossers Biographie.

¹⁸³⁴ SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 1, S. (284) 285-292

¹⁸³⁵ SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 1, S. 286: „Die Prädestination lehrt er ganz wie Calvin.“

¹⁸³⁶ SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 1, S. 293: „Peter Martyr bezeichnet für Zürich den unbedingten Fortschritt der Zwinglischen zur vollen Calvinischen Ausführung der Prädestinationslehre, wie Zanchius an Calvin schrieb: ‚Bei Martyrs Tod tröstet mich nur der Gedanke, dass dieser treffliche Lehrer von der Vorsehung gerade nach Zürich gerufen wurde vielleicht zu dem Zwecke, Viele in der dortigen Kirche von der Lehre des freien Willens, die gegen die Prädestination, somit gegen die göttliche Gnade verstieß, zurückzubringen, was ich nur vertraulich gegen dich äussere.‘“

¹⁸³⁷ SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 1, S. 419f.

Aufenthalts streifenden Zitat enthält sich Schweizer völlig theologischer Beurteilungen.¹⁸³⁸ Das lässt nun zusammenfassend im Blick auf Alexander Schweizer das Fazit zu, dass er in der Tat, zwar mit dezidierter Ausrichtung und gewissen hinterfragbaren Präsuppositionen und fragmenthaft, Vermigli's Werk wahrzunehmen und in sein Konzept einer sich entwickelnden und letztlich konvergierenden Theologie des Protestantismus zu integrieren versucht. Damit sehen wir im 19. Jhdt. einen zweiten, originellen Ansatz, die Theologie der Reformationszeit nicht einfach nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern aktiv wie produktiv gewissermassen fortzuschreiben. Die damit verbundene Gefahr, genau den zu vermeiden versuchten Antiquarismus doch einzuverleiben, um nämlich die letztlich nicht überbrückbaren Differenzen einzuebnen, konnte allen Bemühungen zum Trotz nicht vermieden werden. Doch es gebührt Alexander Schweizer das Verdienst, neben dem deskriptiv-historisch und damit letztlich subjektiv-hermeneutisch orientierten Ansatz von Carl Schmidt einen genetisch-objektiven Ansatz entwickelt zu haben.

Zum Schluss sollen drei kürzere Verweise folgen, die gewissermassen synthetisch die Konsequenzen aus den eben geschilderten Vorgehensweisen ziehen. Nur am Rande zu streifen ist auch der pädagogisch-abzweckende Ansatz im 19. Jhdt., der sich, ähnlich den Neujahrsblättern am Ende des 18. Jhdts, nun aber historistisch und damit quellenkundlich aufgewertet auch im 19. Jhdt. findet. Als Beispiel dazu mag das Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Zürich dienen, worin auf das Jahr 1864 Briefe der kurzzeitig als Thronerbin Edwards VI. gehandelten Johanna Grey und Bischof Thomas Cranmer ediert wurden.¹⁸³⁹ Im Unterschied zum oben erwähnten Neujahrsblatt der Chorherren richtet sich dieses eindeutig an ein gelehrtes, bildungsbürgerliches Publikum, dem die historischen Zusammenhänge nicht eigens dargestellt werden mussten und das um die mannigfaltigen Beziehungen der Zürcher Kirche des 16. Jhdts. nach England wusste. Nach den drei Briefen Johannas an Bullinger (1551, 1552, 1553) folgt

¹⁸³⁸ SCHWEIZER, *Centraldogmen*, Bd. 2, S. 8

¹⁸³⁹ ANTON SALOMON VÖGELIN, *Die Briefe der Johanna Grey und des Erzbischofs Cranmer. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek. Zürich 1864*

im Anhang ein kurzes Schreiben Johannes' von Ulm (1551) sowie als letzter Text der Brief Thomas Cranmers an Vermigli vom Sommer 1556. Jenseits aller Wertungen und Einschätzungen, ja sogar ohne weitere theologische Einschätzung hat Vögelin diese Texte publiziert, zwar mit einer kurzen Einleitung und diversen nach- und zugestellten *historischen* Informationen versehen, aber ganz im Gegensatz zu Schweizer unter keiner inhaltlichen Abzweckung. Das mag erstaunen, erscheint doch Vermigli hier, ohne seine Rolle als schlichter Empfänger und damit Überlieferer des einen Schriftstückes nun überbetonen zu wollen, als gewissermassen „wissenschaftlich säkularisierte“ Person. Doch vielleicht wurde diese Form archivarischer Präsenz wirkungsmächtiger, als Schweizers interpretatorisches Konzept?

Emil Bloesch (1838-1900)¹⁸⁴⁰ *Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirche*¹⁸⁴¹ versucht in der Tradition der positiv gestimmten Historik und einer ähnlich Carl Schmidt gelagerten Hermeneutik das Proprium reformierter Theologie nicht durch eine systematische Darstellung, sondern gemäss einer chronologischen Darlegung im Rahmen der geographischen wie politischen Gegebenheiten der Eidgenossenschaft zu zeigen. Darin zeigt sich sein Ansatz, der „nationalhistorisch“ genannt werden könnte und einen säkular-emanzipatorischen Ton anschlägt.¹⁸⁴² Obwohl er sich durchaus auf Schweizers *Centraldogmen* und die ältere enzyklopädische Literatur bezieht,¹⁸⁴³ besteht Bloesch's Ansatz doch in einem durch die vorfindliche Eidgenossenschaft räum-

¹⁸⁴⁰ BBKL 1, Sp. 624 – HLS 2, S. 275 (Nr. 9)

¹⁸⁴¹ EMIL BLOESCH, *Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirche*. Bern 1898-99

¹⁸⁴² BLOESCH, *Geschichte*, Bd. 1, S. 8: „Die Geschichtsschreibung darf nicht nur, sie soll einen Zweck haben, so gewiss als die Geschichte selbst einen solchen hat. Das vorliegende Werk hat den lebhaften Wunsch, die Liebe zur vaterländischen Kirche zu nähren bei denen, die ihr dienen, bei denen, die ihr angehören und – vielleicht – auch bei denen, die sie aus dem einen oder andern Grunde geringgeschätzt haben. Damit verbindet sich aber ein zweiter Wunsch: daran zu erinnern, dass auch unsere Kirchen geschichtliche Gestaltungen sind, deren Formen wechseln, - wechseln müssen, weil die Vorsehung nicht zu allen Zeiten mit den nämlichen Werkzeugen an den Menschen arbeitet.“

¹⁸⁴³ BLOESCH, *Geschichte*, Bd. 1, S. 6f.

lich wie zeitlich bestimmtem Geviert, in welchem losgelöst von geschichtsphilosophischen Ideen die Kirchengeschichte dargestellt werden kann. Lokalhistorisch quellenmässig äusserst gut belegt, verknüpft Bloesch die schweizerische Kirchengeschichte mit historischer Kleinräumigkeit und steht damit am Beginn einer wissenschaftlichen Exaktheit in der Quellenkunde, die wir von Emil Egli (1848-1908)¹⁸⁴⁴ als dem Begründer der Zwingliana kennen. Bloesch nun würdigt Vermigli aufgrund der überlieferten Quellen und der Einschätzungen des 16. Jhdts., und so kann es nicht erstaunen, dass seine Einschätzung Peter Martyrs wieder sehr denen ähnelt, die wir aus der Vermigli nachfolgenden Generation kennen – inklusive einiger nun hinzugetretener *Verschiebungen* und *Interpretationen*:¹⁸⁴⁵

„Als Theologe im engeren Sinne des Wortes überragte aber unbestreitbar die Genannten alle der Italiener Peter Martyr Vermigli. Er stammte aus Florenz und zwar aus vornehmerem Hause. Am 8. September 1500 geboren, gehörte er zuerst dem Augustinerorden im Kloster zu Fiesole an; allein zu reformierter Lehre sich neigend und zu Lucca mit einer Predigt Anstoss erregend, floh er 1542 in die Schweiz, zuerst nach Zürich, dann nach Basel und nach Strassburg. Vom letztern Orte, wo ihm eine Professur anvertraut worden, durch den Ausgang des schmalkaldischen Krieges wieder vertrieben, wandte er sich nach England und wurde Professor in Oxford. Bei der Protestantenverfolgung von 1553 von dort verbannt, kam er 1556 wieder nach Zürich und war nun bis zu seinem Tode – er starb 1562 am 12. November an der Pest – einer der tüchtigsten und gelehrtesten Mitarbeiter Bullingers in der Pflege der theologischen Schule in Zürich. Besonders hervorgetreten ist er durch seine Beteiligung an dem berühmten Religionsgespräch von Poissy bei Paris im Jahre 1561, wo ihn Katharina von Medici mit ihrem besonderen Vertrauen beehrte. Er war ein Vertreter des strengen Calvinismus und hat als solcher dazu beigetragen, die Verbindung zwischen Zürich und Genf auch dogmatisch fester zu knüpfen.“

Unbesehen der geschilderten Fehler muss Bloesch doch zugute gehalten werden, dass er eine nüchterne und im Rahmen des sehr beschränkten Platzes komprimierte Zusammenfassung von Vermigli's Leben gibt. Seine Verweise auf

¹⁸⁴⁴ eHLS, art. Egli, Emil – BBKL 1, Sp. 1468-1469

¹⁸⁴⁵ BLOESCH, *Geschichte*, S. 260f. – Vgl. a.a.O., S. 317f., 363

die damals noch neuere Biographie von Schmidt machen die Ungeschicktheit der Formulierung wett und es gebührt Bloesch quasi das theologiehistorische Verdienst, das doch sehr bescheidene Kondensat von Erinnerungen an Peter Martyr Vermigli in die Wende zum 20. Jdht. gerettet zu haben. Erst Karl Benraths (1845-1924)¹⁸⁴⁶ ausführlicher Artikel in der dritten Auflage der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche leistete dann das, was wir als die wissenschaftliche Kodifizierung im modernen Sinn bezeichnen könnten. Sein Artikel über Vermigli ist immerhin fast drei Seiten lang und vermag mit den angegebenen Quellentexten wie der Sekundärliteratur doch ein erstes zuverlässiges Bild Martyrs vermitteln.¹⁸⁴⁷

¹⁸⁴⁶ BBKL 1, Sp. 503 – DBE 1, S. 427f.

¹⁸⁴⁷ RE³ 20, S. 550-552

4.4 REZEPTIONSHISTORISCHER AUSBLICK UND FAZIT

Dieser bisherige Versuch einer Rezeptionsgeschichte Peter Martyr Vermiglis und der Nachzeichnung der Veränderung seines Bildes in den folgenden Generationen, musste notgedrungen fragmentarisch bleiben. Methodisch habe ich die Rezeptionsgeschichte der *Loci communes* Vermiglis ausgeschlossen. Dieses Werk würde eine eigene Untersuchung sowie in noch viel grösserem Ausmass eine zeitgemässe, kommentierte Edition verdienen.¹⁸⁴⁸ Schlaglichtartig wird nachstehend noch auf einige wenige Punkte, die Teil einer solchen Untersuchung sein müssten, Bezug genommen.

Ebenso wurden die Rezeption Martyrs im niederländischen Protestantismus, im entstehenden englischen Puritanismus sowie grundsätzlich die komplexen Rezeptionsstränge der einzelnen theologischen Themen in der reformiert-calvinistischen Theologiegeschichte nicht verfolgt. Das mag mit Recht bedauert werden, es kann aber nicht hier geleistet werden, denn dies hängt zum einen mit der Editions- und Rezeptionsgeschichte der *Loci* Vermiglis zusammen, zum andern mit der Frage, ob eine Geschichte einzelner theologischer Themata überhaupt auf nur einen Autor bezogen verfasst werden könnte und ob diese Art monographischer Darstellung sich nicht methodisch an und für sich widersprechen würde.

Lohnenswerter wäre mit Sicherheit eine deskriptive Analyse der Örter, zu denen Vermigli in der Theologiegeschichte des 17. Jhdts. beigezogen wurde, worauf sowohl Emidio Campi¹⁸⁴⁹ wie auch Christoph Strohm¹⁸⁵⁰ bereits hin-

¹⁸⁴⁸ Leider macht auf dieses Problem auch das Literaturkompendium von McLelland und Zuidema nicht aufmerksam und erkennt damit m.E. nur schon das Potential einer *annotierten* Bibliographie. JOSEPH C. MCLELLAND / JASON ZUIDEMA, *Peter Martyr's Loci communes. A Literary History*. Edited by Torrance Kirby. Montreal 2007 – Anders RÜETSCHI, *Gwalther, Wolf und Simler*, S. 268-272

¹⁸⁴⁹ EMIDIO CAMPI, *Streifzug durch Vermiglis Biographie*. In: DERS., *Peter Martyr Vermigli*, S. (17-)35-36 (Lit.)

¹⁸⁵⁰ STROHM, *Petrus Martyr Vermiglis Loci communes*, S. (77) 88-104 – CHRISTOPH STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische*

gewiesen haben. Genauere Untersuchungen zu den grossen Debatten innerhalb des 17. Jhdts. zeigen, dass immer wieder inhaltlich auf Peter Martyr verwiesen wird, gewiss nicht allein, sondern meistens im Verbund mit Calvin, Beza, Zanchi oder Bullinger,¹⁸⁵¹ hingegen wurde bislang nicht untersucht, was der Anteil Vermigli an diesen Debatten sachlicher Art genau darstellt. Auch ein Blick in wenige niederländische Auktionskataloge aus der ersten Hälfte des 17. Jhdts. genügt, um zu zeigen, dass Vermigli Werke eine beachtliche Verbreitung gefunden haben und zweifelsohne gut bekannt waren. Es handelte sich dabei in der Tat nicht nur um die *Loci communes*, sondern auch um Vermigli exegetische sowie kontroverstheologische Werke und weist damit darauf hin, dass Peter Martyr nicht nur in Kompendienform rezipiert worden war.¹⁸⁵²

und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Daneus. Berlin 1996, S. 94-95, 529-530 (AKG 65)

¹⁸⁵¹ Vgl. FRANS PIETER VAN STAM, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disrupting debates among the Huguenots in complicated circumstances*. Academisch Proefschrift, Amsterdam 1988, S. 249, 405, 432. – Dieses und die nachfolgenden Dokumente wie Verweise wurden mir freundlicherweise von Prof. Dr. Dr.h.c. Emidio Campi überlassen.

¹⁸⁵² So finden sich bspw. der Römerbriefkommentar sowie der Kommentar über den ersten Korintherbrief in der Bibliothek Jakob Arminius (1560-1609; vgl. *Catalogus librorum clarissimi viri D.D. Iacobi Arminii*. Leiden 1610, S. 4 – Reprint: C.O. BANGS (Hg.), *The Auction Catalogue of the Library of J. Arminius*. Utrecht 1985); im Nachlass von Arminius' Gegner Franciscus Gomar (1563-1641) finden sich der Kommentar über das erste Buch Mose sowie die *Loci communes* (*Catalogus librorum Reverendi atque eximii Theologie D. Francisci Gomari [...]*. Leiden 1651, S. 5-6; Reprint: E. DEKKER / J. KNOOP / C.M.L. VERDEGAAL (HG.), *The Auction Catalogue of the Library of F. Gomarus*. Utrecht 1996); In der Bibliothek von Amesius (1576-1633; *Catalogus variorum et insignium librorum [...]* D. Guilielmi Amesii [...]. Amsterdam 1633, S. 5; Reprint: K.L. SPRUNGER (HG.), *The Auction Catalogue of the Library of William Ames*. Utrecht 1988) waren neben den *Loci* ebenfalls der Römerbriefkommentar und der Kommentar zum ersten Korintherbrief Bestandteil. Natürlich waren die *Loci* weit verbreitet, sie finden sich bspw. auch im Nachlass des Pfarrers der englischen Gemeinde in Leiden, Hugh Goodyear (*Catalogus variorum librorum [...]* D. Hugonis Goodjeri. Leiden 1662; Reprint: J.D. BANGS (Hg.),

Lediglich als Hinweis kann gelten, dass der für die Laienschrift *De Lekken Wechwyser* (1554) bekannte reformierte Theologe Johannes Anastasius Veluanus (Jan Gerrits Versteeghe, † nach 1567) mehrfach Vermigli gemeinsam mit Calvin und Bullinger als Autorität und Garant der reformierten Reformation anführt und Martyr ausdrücklich unter „unsere Gelehrten“ zählt.¹⁸⁵³ Der sich vor allem in der Abwehr der erstarkten altgläubigen Gegnerschaft auszeichnende Sibrandus Lubbertus (Sibet Lubben, 1555-1625)¹⁸⁵⁴ bezeichnet Vermigli neben anderen Reformatoren als seinen Brunnen,¹⁸⁵⁵ wohingegen der Föederaltheologe Johannes Coccejus (1603-1669)¹⁸⁵⁶ Peter Martyr und Hieronymus Zanchi als Basis für seine protestantische Scholastik benutzte.¹⁸⁵⁷

The Auction Catalogue of the Library of Hugh Goodyear, English Reformed Minister at Leiden. Utrecht 1985).

¹⁸⁵³ GERRIT MORSINK, *Joannes Anastasius Veluanus (Jan Gerritsz, levensloop en ontwikkeling)*. Academische Proefschrift. Kampen 1986, S. 138, 143, 156, 166, 233 – Ähnliches gilt von Arent Cornelisz (1573-1605) zu sagen, vgl. HENDRIK JOHAN JAANUS, *Hervormd Delft ten tijde Arnet Cornelisz (1573-1605)*. Amsterdam 1950, S. 179

¹⁸⁵⁴ BBKL 5, Sp. 286-290

¹⁸⁵⁵ CORNELIS VAN DER WOUDE, *Sibrandus Lubbertus. Leven en werken, in het bijzonder naar zijn correspondentie*. Academisch Proefschrift. Kampen 1963, S. 115: „Lubbertus‘ antwoord is, da hij inderdaad bronnen heeft gebruikt: ‚Ik zou wel zeer onachtzaam zijn, als ik de geschriften van hen, die voor mih over dit onderwerp hebben geschreven, niet nauwkeurig had onderzocht; en trots, als ik uit hen niet gebruikte, wat met mijn principes overeenstemt.‘ Hij noemt dan als zij bronnen: Whitaker, Hornfredus, Baleus, Fulco, Toxius, Ivellus, Chemnitz, Calvijn, Martyr, Zanchius, Flacius, Melanchthon, Herbrandus, Ursinus, Pareus, Morton en andere van onze geleerden.“

¹⁸⁵⁶ RGG⁴ 2, Sp. 407f. – BBKL 1, Sp. 1072

¹⁸⁵⁷ WILLEM JAN VAN ASSELT, *Amicitia Dei. Een Onderzoek naar de Structur van den Theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*. Academisch Proefschrift. Utrecht 1988, S. 41 – Ähnliches findet sich dazu auch bei Coccejus Freund Abraham Heidanus (1597-1678, vgl. RGG⁴ 3, Sp. 1510f. – BBKL 2, Sp. 652-653), so nach JAN ANTHONY CRAMER, *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*. Academisch Proefschrift. Utrecht 1889, S. 53

Johannes Althusius (1557-1638)¹⁸⁵⁸ und Hugo Grotius (1583-1645)¹⁸⁵⁹ mögen in dieser kurzen Liste von Verweisen, denen in der nötigen Tiefe hier nicht weiter nachgegangen werden kann, die aber konkret Weiteres zur Nachwirkung der Ideen Vermiglis beizutragen hätten, den Abschluss machen. Althusius nimmt in seiner *Politica* von 1602 konkret auf Peter Martyr Vermigli Bezug, nicht nur mittels eines Kompendienverweises, sondern mit Stellenangaben versehen, und zwar im Kapitel 28 *De administratione ecclesiae*.¹⁸⁶⁰ Er zitiert Martyr aus seinem Kommentar zum Richterbuch wie zu den Büchern Samuels und bezieht sich damit einerseits auf die Explikation des Bundes, den Gott mit der Obrigkeit wie mit dem Volk geschlossen habe, andererseits die Pflicht des Magistrats, zwar für die richtige Religionsausübung in ihrem Gebiet verantwortlich zu sein, was aber durchaus auch gewisse Formen persönlicher Freiheit (des Kontakts mit Un- oder Andersgläubigen) mit einschliesst. In ähnlicher Richtung, was die Oberaufsicht und Kompetenz des Magistrats über die Kirche angeht,¹⁸⁶¹ argumentierte Hugo Grotius und bezog sich hierbei u.a. auch Peter Martyr.¹⁸⁶²

Schliesslich wäre an dieser Stelle, um lohnenswerte Spuren der Nachwirkung von Vermiglis Denken aufzuzeigen, noch auf Gisbertus Voetius (1589-

¹⁸⁵⁸ RGG⁴ 1, Sp. 374 – BBKL 1, Sp. 131

¹⁸⁵⁹ RGG⁴ 3, Sp. 1303f. – BBKL 17, Sp. 505-508

¹⁸⁶⁰ JOHANNES ALTHUSII, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* [...]. Herborn 1614³. Reprint Aalen 1981, S. 579f., (596-) 597-598

¹⁸⁶¹ Vgl. in Bezug auf das Verhältnis von Magistrat und Kirche: MICHAEL BAUMANN, *Petrus Martyr Vermigli: Doctor, Lehrer der Heiligen Schrift und Zürcher. Hinweise zu Vermiglis Tätigkeit in Zürich*. In: Campi, Peter Martyr Vermigli, S. 217-222

¹⁸⁶² HUGO GROTIUS, *Operum Theologicum Tomus Tertius*. Amsterdam 1679, S. 98, Petrus Martyr in cap. VIII Samuelis: „Quod ad Ecclesiasticam potestatem attenet, satis est Civilis Magistratus. Is enim, ut ait Aristoteles in Politicis, curare debet ut omne officium faciant, ut Iurisconsulti, ut Medici, ut Rustici, ut Pharmacopoeiae; inter quos etiam possumus annumerare Minsitors et Concionatores. Quid hic opus est multiplicare autem?“ – Hinweis verdankenswerterweise von VDM Dr.theol. et phil. Daniel Neval (†), R.I.P.

1676)¹⁸⁶³ hinzuweisen, und zwar nicht nur im Hinblick auf seine nicht zu überschätzende Rolle aus der Synode in Dordrecht 1619, sondern auch im Bezug auf sein ganzes theologisches Werk. Es wäre dabei interessant zu vergleichen, wie sich der genaue Schriftbezug und die Bemühungen Voetius‘, orthodox-scholastische Genauigkeit zu liefern, zur um vieles ausgesetzteren Theologie eines Vermigli verhält. Ähnliches wäre gegebenenfalls auch für die puritanische Tradition zu untersuchen, obwohl diese in keiner Weise einheitlich und theologisch wie historisch und geographisch zergliedert ist.¹⁸⁶⁴ Gary Jenkins hat in seinem Aufsatz über die theologische Generation nach der Thronbesteigung Elisabeths I. auf solche Gruppen von direkten und indirekten Rezipienten von Ideen Vermiglis hingewiesen, und zwar auch auf solche, die Martyr nicht nur als Autorität beiziehen, sondern Teile seiner Lehre materiell integrieren.¹⁸⁶⁵

Was bleibt zusammenfassend über diesen Versuch einer Rezeptionsgeschichte zu sagen? Es wurde versucht zu zeigen, dass sich die Art und Weise der Rezeption und der Erinnerung an Peter Martyr Vermigli auf verschiedenen Wegen bewegt und abhängig von der jeweiligen theologischen wie kulturellen Gegebenheit anders artikuliert. Klar und deutlich tritt uns auf anamnetischer Ebene nach dem Tod Vermiglis und in den ersten Generationen bis Mitte des 17. Jhdts. die Trias von Leben, Lehre und Bildung entgegen. Mittels Darstellung der Pekuliarität Vermiglis gelingt es der nachfolgenden Generation, ihn zu einer Lehrautorität, mehr aber noch zu einem Verbindungsstück an die bestehende Tradition westeuropäischer Kirchen- wie Theologiegeschichte zu erklären. Dadurch sucht man dem von altgläubiger Seite stets erhobenen Vorwurf der unberechtigten Neuerung in Glaubensdingen zu begegnen.

Mittels Rückgriff auf die teils alten Muster legendarischer wie martyrologischer Berichte werden auch Komponenten der Erinnerung an Peter

¹⁸⁶³ RGG⁴ 8, Sp. 1144f. – BBKL 12, Sp. 1549-1554

¹⁸⁶⁴ TRE 28, S. 8-30

¹⁸⁶⁵ GARY JENKINS, *Peter Martyr and the Church of England after 1558*. In: FRANK A. JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*. Leiden 2004, S. 47-69 (Studies in the History of Christian Traditions 115)

Martyr in die Nähe zeitgenössischer Märtyrer- und Legendenerzählungen über Protestanten gerückt. Diese Erzählungen benutzen Topoi der alten Vorbilder, sind jedoch protestantisch verformt und dienen sowohl der Legitimation und Selbstdefinition der neugläubigen Kirchengemeinschaft gegen aussen wie auch der inneren Bildung und Traditionsschaffung.

Auf der Ebene der theologischen Literatur ist es eklatant, dass Peter Martyr Vermigli einerseits mittels des Kompendiums der *Loci communes* zitierfähig und so übermittelbar wird. Gleichzeitig wird klar, dass dieses Werk einer eklektizistischen Nutzung Vorschub geleistet hat und eine genaue Analyse seiner inhaltlich-materiellen Rezeption darum umso schwerer geworden ist. Wo dies methodisch ausgeklammert wird, erscheint eine beständige, langsam aber verblasende Erinnerung an Peter Martyr, die bis in die Entstehung der grossen Enzyklopädien reicht, auch dort aber langsam verbleicht. Einen gewissen Endpunkt stellt die wohlmeinende, aber etws entleerte Nutzung seiner Biographie als pädagogisches Beispiel am Ende des 18. Jhdts. und damit am Ende des Ancien Régime dar.

Das 19. Jhdt. bringt dank völlig neu gestellter theologischer wie gesellschaftlicher Fragen und einer methodisch ausgewachsenen Historik die Möglichkeit, sich auch dem Erbe altprotestantischer Gelehrter anzunehmen. Hierbei ist es interessant zu sehen, dass sowohl vermittlungstheologisch orientierte wie auch historisch-hermeneutisch konservative Positionen sich gleichermassen dem Vermiglianischen Werk annähern, sei es um dieses teils einebnend, teils hinterfragend zu integrieren, sei es um durch neu gelegte biographische Zugänge dessen Wahrnehmung zu fördern.

5 Zusammenfassung

Der Schwerpunkt dieser Arbeit über Peter Martyr Vermigli lag in der Darstellung der Grundzüge seiner Tätigkeit in Zürich sowie der mannigfaltigen Bezüge und Kontakte zu Exponenten der Zürcher Reformation vor Vermiglis Wahl nach Zürich als Professor und Nachfolger Konrad Pellikans 1556.

Ich habe zu zeigen versucht, dass seit dem ersten persönlichen Kontakt Peter Martyrs mit Zürich im Spätsommer 1542 dieser nicht abgerissen ist, sondern sich während seiner ersten Zeit als Exeget und Hochschullehrer in Strassburg vertieft hat. Mit Vermiglis Berufung nach Oxford 1547 als *Regius Professor* wurde sein Kontakt nach Zürich in Form von Korrespondenz, aber auch durch Gesandte, Gäste und Studenten eines der Fundamente dafür, dass die englische Reformation v.a. in ihrer Phase unter Edward VI. und später zur Zeit des *Elizabethan Settlement* genuin theologisch, ideell aber auch editorisch mit der reformierten Zürcher Reformation verbunden war. Gleichzeitig führte Vermigli sowohl mit den Zürcher Theologen wie auch mit Calvin entscheidende Diskussionen und trug so zur theologischen Präzisierung der reformierten Reformation entscheidend bei. Sein Engagement im Zweiten Abendmahlsstreit sowie vorgängig die Klärungen in den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen mit altgläubigen Theologen in Oxford über zentrale Fragen des Abendmahls wie über die evangelische Korrektur der bestehenden englischen Kirche wurden zu Grundreflexionen der reformierten Theologie.

Mit der Wahl Vermiglis nach Zürich 1556 betraten der Zürcher Rat wie auch das Kirchenkollegium unter Antistes Heinrich Bullinger in mehrfacher Hinsicht Neuland. Peter Martyr war für lange Zeit der erste und letzte Gelehrte, der auf ein solches Amt berufen wurde. Die Gründe dazu sind ganz verschiedener Art. Auf Seiten der reformierten Kirche waren es Vermiglis bereits herausragend bekannte Eigenschaften als Exeget, theologischer Publizist sowie Vertreter einer in verschiedenen Auseinandersetzungen bewährten reformierten Position, die ihn für Heinrich Bullinger und die weiteren Zürcher Dozenten als Wunschkandidat erscheinen liessen. Für den Zürcher Rat ergab sich die Möglichkeit, mit Peter Martyr einen im reformierten Ausland bekannten Professor

zu berufen, welcher die religionspolitische Situation Zürichs nur stärken konnte. Gleichzeitig konnte mit Vermigli eine wichtige städtische Position bekleidet werden, die auch der Kontrolle und Aufsicht über die kurz zuvor durch die exilierten reformierten Locarner gegründete italienischsprachige Gemeinde diene. Innerzürcherisch sowie innereidgenössisch war man Mitte der 50er Jahre des 16. Jhdts. darauf bedacht, religiöse Fragen und Streitpunkte genau auszutarieren und damit weder die Eidgenossenschaft noch das innerstädtische Gleichgewicht mehr als nötig zu belasten. Ob darüber hinaus auch theologische Gründe für die Wahl Vermiglis sprachen, ist noch nicht restlos geklärt. Zwar sprechen Martyrs Verständnis der Obrigkeit in seinen exegetischen Schriften dafür, doch waren diese grossmehrheitlich zur Zeit seiner Wahl noch nicht publiziert. Es bleibt die Möglichkeit, dass zumindest durch Studenten und weitere Zuhörer in Vermiglis Vorlesungen seine grundsätzlichen Positionen zur Obrigkeit bekannt waren. Ganz abgesehen von dieser Detailfrage war aber 1556 klar, dass Petrus Martyr keine obrigkeitskritische Position einnehmen würde, vielmehr die Aufgaben des Magistrats *circa et in sacra* lehren würde, von gewissen bereits in biblischer Tradition als untolerierbar erachteten Extremfällen abgesehen.

Sodann hat diese Arbeit gezeigt, dass Vermigli sich selbst und seine Tätigkeit in erster Linie als konsequenter Schrifttheologe verstanden hat. Weder war sein Ziel die Schaffung einer systematischen Sammlung von theologischen Schriften, noch entwarf er irgendeine Form von kirchlicher Theorie. Obwohl scholastisch gebildet und in der Tradition der alten kirchlichen Gelehrsamkeit ausgebildet, verfuhr Peter Martyr in seiner akademischen Tätigkeit wie auch in seinen kontroverstheologischen Schriften und seiner Korrespondenz primär exegetisch und schriftbezogen argumentierend.

Die exemplarische Analyse der beiden in seiner Zürcher Zeit gehaltenen Vorlesungen zeigt, dass er in seiner Auslegungstätigkeit sowohl die Bezüge zur Alten Kirche wie auch in singulärer Form diejenigen zur scholastisch-mittelalterlichen Tradition beizuziehen wusste. Vermigli verkörperte in dieser Hinsicht einen Traditionsverbund, den keiner der andern Gelehrten an der auf Zwinglis Initiative zurückgehenden Schola Tigurina leisten konnte. Insofern

war bereits seinen Zeitgenossen klar, dass Martyr als emigrierter Florentiner eine theologische Verbindung garantierte, deren Fehlen von Seiten der altgläubigen Theologen dem Protestantismus als Abbruch oder unstatthafte Neuerung vorgeworfen wurde. Kontroverstheologisch konzentrierte sich Vermigli in seiner Zürcher Zeit im besonderen Masse auf die Abendmahlsfrage. Innerprotestantisch gipfelte dies in der erudierten Auseinandersetzung mit Johannes Brenz, dem er mit seiner Schrift *Dialogus de utraque in Christo natura* eine genuin reformierte und schriftbasierte, in ihren theologischen Bezugsfeldern aber die gesamte kirchliche Tradition umfassende Entgegnung setzte, die neben ihrem aussergewöhnlich weiten historischen und theologischen Horizont vor allem auch durch die für kontrovers ausgerichtete Schriften exemplarische irenische Grundhaltung auffällt. Peter Martyr verhilft damit dem jungen reformierten Protestantismus zu einer Form argumentativer und systematischer Klarheit, die ansonsten im 16. Jhdt. nur noch durch Calvins *Institutio christianae religionis* erreicht wurde. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Calvins Hauptwerk nach Vermiglis Tod als inhaltlich-strukturelles Vorbild verwendet wurde, um seine exegetischen wie systematisch-kontroverstheologischen Schriften zu sammeln und zu ordnen.

Sodann hat die Arbeit gezeigt, dass Vermigli zwar nicht im eigentlichen Sinne als Kirchenpolitiker in Erscheinung getreten ist. Im Unterschied zu Heinrich Bullinger, dessen Aufgabe als Antistes und Grossmünsterpfarrer primär in Seelsorge, Verkündigung und Kirchenleitung bestand, war Peter Martyrs Aufgabenfeld weit konzentrierter und bereits in der Berufungsschrift des Zürcher Rates klar umrissen: Exegese und Vorlesungstätigkeit sollten seine Aufgaben sein, daneben möge ihm Zeit zur Edition seiner Schriften und Bücher bleiben. Allerdings haben die Zeitumstände dies durchkreuzt und Vermigli ist nicht nur mit seinen Schriften zum reformierten Abendmahlsverständnis öffentlich aufgetreten, sondern wurde auch als theologischer Gesandter Zürichs 1561 vielleicht nicht in diplomatischer Funktion, aber doch mit einer religionspolitischen Mission zum Religionsgespräch in Poissy entsandt. Er hat sich dieser Aufgabe gefügt, doch ist unschwer zu erkennen, dass jenseits der Frage, ob

das Religionsgespräch in der Tat überhaupt einen wesentlichen Beitrag zur verworrenen Situation in Frankreich hätte beitragen können, Vermigli's Einsatz in der theologischen Sache zwar überzeugend und konzis, in der diplomatischen Form jedoch ohne jede Chance war. Zwar scheint den Dokumenten nach zu schliessen Peter Martyr intellektuell wie argumentativ aus Zürcher Sicht den Hugenotten die grösstmögliche Unterstützung gewährt zu haben, trotz persönlichem Kontakt zum Königshaus und zu Maria Medici war der Zeitpunkt für Religionsdialoge allerdings bereits überschritten. Die nachfolgenden Religionskriege in ihrer Brutalität haben sich durch das Religionsgespräch nicht verhindern lassen.

Nach kurzer Krankheit verstarb Peter Martyr Vermigli kurz nach seinem 63. Geburtstag in Zürich und hinterliess intellektuell wie publizistisch eine Lücke, die letztlich nicht geschlossen werden konnte. Der Einfluss Zürichs auf den sich ausbreitenden und ausgebreiteten reformierten Protestantismus ging rapide zurück und war mit dem Tode Heinrich Bullingers 1575 letztlich erloschen. Gemessen an der Buchproduktion und den weiterwirkenden Ideen übernahmen Genf und die ideellen Nachfolger Calvins im deutschsprachigen, niederländischen und vor allem englischsprachigen Protestantismus die Federführung.

Allerdings zeigt sich im Blick auf die Rezeptionsgeschichte Vermigli's, dass dem nicht in allen Bereichen so war. In den ersten Jahrzehnten nach Vermigli's Tod überwiegen zwar die Erinnerungen an sein auch für frühneuzeitliche Verhältnisse bewegtes Leben, seine ausserordentliche Bildung sowie seine ausformulierte Lehre, die trotz den teils fragmenthaften, teils deutlich der akademischen Lehre verpflichteten Charaktere tiefen Eindruck hinterliessen. Doch dank der bald einsetzenden Rezeption und v.a. Edition seiner Schriften wird Peter Martyr zu einem für den jungen reformierten Protestantismus wichtigen Zeugen, zu einer intellektuellen wie kirchlichen Autorität, welche den Prozess der Identifikation und der Selbstdefinition der reformierten Kirche massgeblich unterstützte und trug. Peter Martyr Vermigli wurde durch verschiedene Schriften Ende des 16. und anfangs des 17. Jhdts. zu einem „Kirchenvater“ der refor-

mierten Kirche. Die entstehenden Sammlungen von legendarischen und gar martyrologischen Schriften protestantischer Herkunft unterstützten diesen Prozess, wenn dabei auch zu sagen ist, dass ausser einzelnen kleinen Einsprengseln die Vita Vermiglis zwar durchaus Anlass für legendarische Ausformungen geboten hat, dank Simlers anerkanntermassen exakten Lebensbeschreibung von 1563 sein Leben aber nüchtern und auf seine verschiedenen Aufgaben fokussiert wiedergegeben wurde. Obwohl einzelne Epicedien die naheliegende Wortbezüge aufnehmen, wird Vermigli nicht zum reformierten Märtyrer stilisiert, jedoch treten seine Lebenserinnerungen und sein Werk in dem Sinne in eine legendarische Funktion, als dass die Aufgaben martyrologischer wie legendarischer Berichte und Erinnerungen gerade in der Bildung einer eigenen Tradition, in Selbstlegitimation und –vergewisserung bestehen.

Neben seiner Tätigkeit als Exeget, Hochschullehrer, Reformator und theologischer Publizist war Peter Maryr Vermigli massgeblich an der Ausbildung eines Begriffes von reformierter Theologie und damit am reformierten Selbstbewusstsein in Differenz zum entstandenen Luthertum wie der altgläubigen Kirche beteiligt. Insofern ist er eine wichtige Figur innerhalb der Prozesse, die unter dem Stichwort der *Konfessionalisierung* zusammengefasst wurden. Es ist zu erwarten, dass eine konzise Untersuchung der Rezeptionsgeschichte der posthum kompilierten *Loci communes* dies unterstreichen könnte.

Damit gilt es hervorzuheben, was sich an Forschungs- und Editionsdesideraten gezeigt hat. Einmal die erwähnte Untersuchung zu dem Werk, das gemessen an den vorhandenen Zitaten formaler wie materieller Art die grösste Wirkung hinterlassen hat. Sodann wäre es unbedingt wünschenswert, eine kritische und genetisch erläuternde Edition der *Loci communes* vorliegen zu haben. Drittens fehlt selbstredend eine moderne Biographie Vermiglis, die sein ganzes Leben wie auch seine Werke umfasst.

Ebenso konnte in dieser Arbeit eine Untersuchung über das politische Denken Vermigli nicht geliefert werden. Das ist an und für sich umso bedauerlicher, als dass dies ganz anfänglich durchaus vorgesehen war. Allein Vermiglis intellektueller Horizont sowie der Umfang seiner Werke und deren grosse An-

zahl an Bezügen bedingen vom Autor selbst eine äusserst genaue Kenntnis der historischen Entwicklung politischer Ideen und damit Anforderungen, denen ich mich nicht gewachsen sah.

Gleichzeitig hat aber die Analyse der Rezeption Vermigli ergeben, dass sein Bild zwar im ausgehenden 17. und im 18. Jhd. kontinuierlich ausbleicht und zur Zeit der Entstehung der grossen Enzyklopädien nurmehr in Form einer kleinen historischen Reminiszenz vorhanden ist. Doch überraschenderweise wird dies konterminiert durch ein eigenwilliges Überleben Vermigli als Autorität, Garant und Beispiel reformierter Frömmigkeit in Johann Heinrich Heideggers Martyrologium von 1678 sowie durch die wissenschaftliche und konfessionell-publizistische Wiederentdeckung im Lauf des 19. Jhdts. Gerade diese erneute Zuwendung zu den Quellen der protestantischen Geschichte ist für die moderne historische Forschung zum entscheidenden Impuls geworden. Letztlich verdanken wir ihr, neue Zugänge zur Erforschung des 16. Jhdts. gelegt und die Basis für die gegenwärtige Forschung gelegt zu haben.

Hermeneutisch gälte es am Ende dieser Arbeit und im Rückblick zu sagen, dass eine der wichtigsten Erkenntnisse, ja vielleicht die wichtigste, darin besteht, den gegenwärtigen theologischen wie kirchlich-gesellschaftlichen Zustand, also den *status quo* nicht als gegeben zu erachten. Die Kontingenz der Geschichte lehrt uns, dass nichts in der gegenwärtigen Welt nicht hätte anders sein können und dass das, was ist, theologisch gesprochen nur darum nicht grenzenlos kontingent ist, weil wir es dem anvertrauen können, den wir in seiner *potestas absoluta* als in seiner *potestas efficax* wirkend glauben.

Paul Münch, der wichtige zeitgenössische Historiker der frühen Neuzeit, hat das im Blick auf einen der wichtigsten Historiker des 19. Jhdts. völlig säkularisiert, aber nicht weniger treffend formuliert:

„Jacob Burckhardt, ein zögerlicher Zeitgenosse des fortschrittsbesessenen 19. Jahrhunderts, hat darauf hingewiesen, dass man in die Irre gehe, wenn man die Vergangenheit nur ‚nach dem Grade der äusseren Lebenssekurität, ohne die wir nicht mehr existieren können‘ beurteile. Sobald die äussere Sicherheit, etwa im Krieg, suspendiert sei, lebten alle scheinbar überwundenen Greuel wieder auf: ‚Weder Seele noch Gehirn der Menschen‘ hätten ‚in historischen Zeiten erweislich zugenommen‘, daher sei ‚un-

sere Präsumption, im Zeitalter des sittlichen Fortschritts zu leben, höchst lächerlich.“¹⁸⁶⁶

Dem gilt es im Blick auf Peter Martyr Vermiglis Einsatz für das lebendige und Leben erschaffende Wort Gottes nichts mehr hinzuzufügen, als mit Vermiglis zugesprochenem und seine Theologie treffend avozierendem Schlusssatz aus den *Loci communes* 1583 zu schliessen.

*Soli Deo et Patri, Regnum potestas & Gloria in aeternum, cum Filio & Spiritu sancto: Amen etiam Amen.*¹⁸⁶⁷

¹⁸⁶⁶ PAUL MÜNCH, *Lebensformen*, S. 19. Das daselbst erwähnte Zitat von Burckhardt stammt aus: JACOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin 1965, S. 66f.

¹⁸⁶⁷ LC 1583, S. 969

6 Literaturverzeichnis

6.1 QUELLEN UND ÄLTERE LITERATUR VOR 1800

- [DIVERSE], *Bürgerbuch der Stadt Zürich*. Abschrift von 1884 mit neuem Register in zwei Bänden. Zürich 1884
- ALTHUSIUS, JOHANNES: *Politica. Methoda digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*. 2. Neudruck der 3. Auflage Herborn 1614. Aalen: Scientia Verlag 1981
- BEZA, THEODOR: *Poemata*. Ed. 2. [...] Henr. Stephanum 1569
- BEZA, THEODOR: *Poemata*. Paris 1548
- BRENZ, JOHANNES: *De maiestate Domini nostri Iesu Christi ad dexteram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis eius in coena. In hoc scripto respondetur Petro Martyri et Henrico Bullingero Cingliani dogmatis de coena dominica propugnatoribus [...]*. Frankfurt: Peter Brubach 1562. In: DERS., *Die christologischen Schriften*, Band 1, S. 190-524
- BRENZ, JOHANNES: *De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum ac sessione eius ad dextram Dei patris, qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia in coena explicata est et confirmata [...]*. Tübingen: Ulrich Morhards Witwe 1561. In: DERS., *Die christologischen Schriften*, Band 1, S. 3-106
- BRENZ, JOHANNES: *Die christologischen Schriften*. Hg. v. Theodor Mahlmann. Tübingen 1981, Band 1 (=JOHANNES BRENZ: *Werke. Eine Studienausgabe*. Hg. v. MARTIN BRECHT und GERHARD SCHÄFER)
- BRENZ, JOHANNES: *Sententia, de libello D. Henrici Bullingeri [...]*. Tübingen: Ulrich Morhards Witwe 1561. In: DERS., *Die christologischen Schriften*, Band 1, S. 108-188
- BULLINGER, HEINRICH: *Gaegenbericht Heinrychen Bullingers/ uff den Bericht herren Johansen Brentzen von dem Himmel unnd der Gerächten Gottes*. Zürich: Christoph Froschauer 1562

- CALVIN, JOHANNES: *De Aeterna Dei Praedestinatione – De la Prédestination éternelle*. Hg. v. Wilhelm H. Neuser (=IONANNIS CALVINI, *Opera omnia deunuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Vol. III,1). Genf 1998
- CALVIN, JOHANNES: *Ioannis Calvini [...] Epistolarum et Responsorum Editio secunda [...]. Eiusdem I. Calvini Vita a Theodoro Beza descripta*. Lausanne: Franciscus le Preux 1576
- CALVIN, JOHANNES: *Opera omnia*. Braunschweig 1863-1900. Digitale Edition Apeldoorn 2005
- CONVENTSTUBE AUF DER CHORHERREN (Hg.), *An die sittsame und lernensbegierige Züricherische Jugend. Auf das Neujahr 1798*. Zürich 1798
- DASYPODIUS, PETRUS: *Dictionarium Latio-Germanicum [...]*. Strassburg 1536. Neudruck Hildesheim 1995
- HEIDEGGER, JOHANN HEINRICH: *Consolatio christiana sanctorum martyrum omniumque persecutiones sustinentium*. Zürich 1678
- HEIDEGGER, JOHANN HEINRICH: *Heiliges Martyrthum / das ist Kampf=Platz getreuer Blut=Zeugen Jesu Christi: Handlende Von dem Martyrthum und den Mårtyrern ins gemein; Wie auch von dem Trost der Mårtyrern: Und endlichen von den Schwachheiten und Glaubens=Fällen der Heiligen. In diesen jetzigen der Lateinischen in die Teutsche Sprach übergesetzt*. Zürich 1688
- HOTTINGER, JOHANN JAKOB: *Helvetische Kirchen=Geschichte: Vorstellende / Wie das hochlobl. Reformationen-Werk in der Evangelischen Eidgenoßschafft und verschiedenen Mitverbündeten Lånderen und Ståtten; Gottselig unterfangen / tapfer fortgesetzt / glücklich zu Ende gebracht / und unter Góttlicher Gnad / bis auf unbewåhrten / meistens ungetruckten und gelaubwürdigen Documentis zusammen getragen [...]. Dritter Theil*. Zürich 1707
- MYCONIUS, OSWALD: *Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis. Das älteste Lebensbild Zwinglis*. Lateinischer Text mit Übersetzung, Einführung und Kommentar, h.g. v. Ernst Gerhard Rüsch. St. Gallen 1979

RABUS, LUDOVICUS: *Historien der Martyrer. Erster Theil, Darinn das Erste ynd Ander Buoch v.d. Heyl. Ausserwölten Gottes Zeugen Bekennern vnnd Martyrern [...] beschriben worden sind.* Strassburg 1571

RABUS, LUDOVICUS: *Historien der Maryrer. 2 Theile.* Strassburg 1571-72

SIMLER, JOSIAS: *Oratio de vita et obitu viri optimi, praestantissimi Theologie D. Petri Martyris Vermilii, Sacrarum literarum in schola Tigurina Porfessoris.* Zürich: Christoph Froschauer 1563

STUCKI, JOHANN WILHELM: *Vita Clarissimi Viri D. Iosiae Simleri Tigurini [...]* Zürich: Christoph Froschauer 1577

THOMAS VON AQUIN, *Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica.* Salzburg-Graz 1933ff.

THOMAS VON AQUIN, *Opera Omnia. Ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus.* Curante Roberto Busa, Stuttgart 1980

THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae I-III.* Madrid 1955-1958 (Biblioteca de Autores Cristianos)

ULRICH, JOHANN JAKOB: *Miscellanea Tigurina, Edita, Inedita, Vetera, Nova, Theologica, Historica etc. etc. omnia partim rariora, partim lectu ad profectum in eruditione et pietate utilia.* Zürich: Bodmer 1722-24

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Defensio [...] ad Riccardi Smythaei Angli [...] de Coelibatu Sacerdotum, et Votis Monasticis [...].* Basel: Petrus Perna 1559

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Defensio Doctrinae veteris & Apostolicae de sacrosancto Eucharistiae Sacramento [...] adversus Stephani Gardineri [...] librum.* Zürich: Christoph Froschauer 1559

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Dialogue on the Two Natures in Christ.* Trans. and ed. by John Patrick Donnelly S.J. Kirksville 1995 (SCES 31, PML I, 2)

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Dialogus de utraque in Christo Natura [...].* Zürich: Christoph Froschauer 1561

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Dialogus. Ein Gespräch / von den beyden Naturen Christi [...].* Zürich (ohne Drucker, Froschauer?) 1563

VERMIGLI, PETER MARTYR: *Disputatio de Eucharistiae Sacramento [...]* Zürich: Andreas Gessner 1552

- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Early Writings. Creed, Scripture, Church*. Trans. & ed. by Mariano Di Gangi and Joseph C. McLelland. Kirksville 1994 (SCES 30, PML I, 1)
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Epistolae Duae, ad Ecclesias Polonicas, Iesu Christi [...] de negotio Stancariano [...]*. Zürich: Christoph Froschauer 1561
den Psalmen Davids gezogen durch den Gottsäligen und hochgelehrten [...]. Jetzt newlich vertütschet [...] [durch Hans Jacob Buwman]. Zürich: Christoph Froschauer d.J. 1589
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In duos Libros Samuelis Prophetarum [...] Commentarii doctissimi*. Zürich: Christoph Froschauer (d.J.?) 1564
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos commentarii doctissimi [...]*. Basel: Petrus Perna 1558
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In Lamentationes Sanctissimi Ieremiae Prophetarum Commentarius [...]*. Zürich: Jacob Bodmer 1629
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In Librum Iudicium [...] Commentarii doctissimi*. Zürich: Christoph Froschauer 1561
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In Primum Librum Mosis, qui vulgo Genesis dicitur Commentarii doctissimi [...]*. Zürich: Christoph Froschauer d.J. 1569
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *In selectissimam D. Pauli Priorem ad Corinth. epistolam Commentarii [...]*. Zürich: Christoph Froschauer 1551
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Loci Communes [...] ex variis ipsius auctori scriptis, in unum librum collecti & in quattuor Classes distributi*. London: Thomas Vautrollier 1583
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Melachim id est Regum Libri duo posteriores cum Commentariis. [...]* Zürich: Christoph Froschauer d.J. 1566
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Philosophical Works*. Trans. & ed. by Joseph C. McLelland. Kirksville 1996 (SCES 39, PML I, 4)
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Preces Sacrae ex Psalmis Davidis deumptae [...]*. Zürich: Christoph Froschauer (d.J.?) 1564
- VERMIGLI, PETER MARTYR: *Sendbrieff deß hochgelehrten und weitberümpften [...] an seine Evangelische Brüder in der Statt Luca [...]*. (Zürich?) 1624

- VERMIGLI, PETER MARTYR: *The Peter Martyr Reader*. Ed. by John Patrick Donnelly, S.J.; Frank A. James III.; Joseph C. McLelland. Kirksville 1999
- VÖGELIN, ANTON SALOMON: *Die Briefe der Johanne Grey und des Erzbischofs Cranmer*. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek, Zürich 1864 [Enthält: Briefe der Jane Grey an Heinrich Bullinger und Cranmers an Peter Martyr]
- ZANCHI, HIERONYMUS: [*Hieronimi Zanchii*] *Operum Theologicum*. Genf: Tomus 1-4 & 8: Stephan Gamonet (Tomus 5-7: P. Albert) 1613
- ZWINGLI, HULDREICH: *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Leipzig 1905ff. (=Corpus Reformatorum Vol. 88ff.)

6.2 NEUERE LITERATUR NACH 1800

- ADAM, GOTTFRIED: *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius*. Neukirchen 1970 [=BGRK 30]
- ADORNI-BRACCESI, SIMONETTA: „Una Città infetta.“ *La Repubblica di Lucca nella Crisi Religiosa del Cinquecento*. Firenze 1994 (=Studi e Testi per la Storia Religiosa del Cinquecento 5)
- ADORNI-BRACCESI, SIMONETTA: *Religious Refugees from Lucca in the Sixteenth Century: Political Strategies and Religious Proselytism*. In: ARG 88 (1997), S. 338-379
- ADORNO, THEODOR W.: *Negative Dialektik*. In: DERS., *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Darmstadt 1998 [=Frankfurt 1970 et 1997]
- ALFORD, STEPHEN: *Burghley. William Cecil at the Court of Elizabeth I*. New Haven 2008
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Peter Martyr on Romans*. In: SJTh 26 (1973), S. 401-420
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Peter Martyr, Reformed Theologian (1542-1562): His letters to Heinrich Bullinger and John Calvin*. In: SCJ 4 (1973), S. 41-64
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Peter Martyr. A Reformer in Exile (1542-1562)*. Nieuwkoop 1975 (BHRef 10)
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Pietro Martire Vermigli on the Scope and Clarity of Scripture*. In: ThZ 30 (1974), S. 86-94
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Rhetoric and Reality: Peter Martyr and the English Reformation*. In: SCJ 29 (1988), S. 451-469
- ANDERSON, MARVIN WALTER: *Vista Tigurina: Peter Martyr and European Reform (1556-1562)*. In: HTR 83 (1990), S. 181-206
- ANGENENDT, ARNOLD: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997

- ANKERSMIT, FRANK R.: *Die drei Sinnbildungsebenen der Geschichtsschreibung*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 98-117
- ARNOLD, KLAUS: *Der wissenschaftliche Umgang mit den Quellen*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (HG.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 42-58
- ASENDORF, ULRICH: *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen 1998 (FSÖTh 87)
- ASSMANN, ALEIDA: *Fluchten aus der Geschichte. Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek: Rowohlt 1997, S. 608-625
- ASSMANN, JAN: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Darmstadt 1998 (Original: DERS.: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press 1997)
- BABEL, ISAAK: *Maria. Ein Schauspiel in acht Bildern*. In: DERS.: *Sonnenuntergang. Geschichten und Dramen*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Heddy Pross-Weerth. Olten 1962, S. 161-219.
- BACCI, MASSIMO LIVI: *Europa und seine Menschen. Eine Bevölkerungsgeschichte*. München 1999
- BÄCHTOLD, HANS ULRICH (Hg.): *Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit*. FS Rudolf Schnyder. Zug 2001
- BÄCHTOLD, HANS ULRICH (Red.): *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*. Katalog zur Ausstellung vom 25. Mai bis 10. Juli 1999 in der Zentralbibliothek Zürich. Zürich 1999
- BACKUS, IRENA: *Das Prinzip «sola scriptura» und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528)*. Zürich 1997
- BACKUS, IRENA: *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*. Aldershot 2008 (=St. Andrews Studies in Reformation History)
- BACKUS, IRENA: *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*. Oxford 2000

- BARTH, KARL: *Die Kirchliche Dogmatik*. Band 1,1: Die Lehre vom Wort Gottes. München 1932
- BARTH, KARL: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zollikon 1947
- BARTH, KARL: *Die Theologie Calvins 1922*. Hg. v. Hans Scholl. Zürich 1993 (=GA 23)
- BARTH, KARL: *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften, 1923*. Hg. v. Eberhard Busch. Zürich 1998 (=GA 30)
- BASCHERA, Luca: *Umstrittene Orthodoxie: Die historiographisch-theologische Kontroverse zwischen August Ebrard und Alexander Schweizer*. In: EMIDIO CAMPI / RALPH KUNZ / CHRISTIAN MOSER (Hg.), *Alexander Schweizer (1808-1888) und seine Zeit*. Zürich 2008, S. 167-188
- BASCHERA, LUCA: *Zwischen Philosophie und Theologie: Aspekte der Aristoteles-Auslegung Peter Martyr Vermigli*. In: SELDERHUIS (Hg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung*. Leiden 2007, S. 85-97
- BAUMGARTNER, HANS MICHAEL: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt: 1997
- BAYER, OSWALD: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Darmstadt 1989²
- BAYERSCHMIDT, PAUL: *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*. Münscher 1941 (=BGPhMa 36, 3-4)
- BENEDICT, PHILIP: *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*. New Heaven 2002
- BENJAMIN, WALTER: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt 1977.
- BENJAMIN, WALTER: *Über den Begriff der Geschichte*. In: DERS.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt 1977
- BERGER, DAVID: *Thomas von Aquins 'Summa theologiae'*. Darmstadt 2004
- BIEL, PAMELA: *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535-1575*. Bern 1991 (=ZBRG 15)

- BIETENHOLZ, PETER G.: *Printing and the Basle Reformation, 1517-65*. In: JEAN-FRANÇOIS GILMONT (Hg.): *The Reformation and the Book*. Aldershot 1998, S. 235-263
- BINDER, VERA / KORENJAK, MARTIN / NOACK, BEATE: *Epitaphien. Tod, Totenrede, Rhetorik*. Rahden 2007
- BIZER, ERNST: *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*. Gütersloh 1940
- BLOESCH, EMIL: *Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirche*. Bern 1898-99
- BLUM, RICHARD (HRSG.): *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*. Darmstadt: 1999
- BOESCH, PAUL: *Julius Terentianus. Factotum des Petrus Martyr Vermilius und Korrektor der Offizin Froschauer*. In: Zwa 8 (1944), S. 587-601
- BOLZERN, RUDOLF: *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594-1621)*. Luzern 1982
- BONORAND, CONRADIN: *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkung auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht*. Chur 2000 (Beihefte zum Bündner Monatsblatt 9)
- BRADY, THOMAS A. (Hg.): *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. München 2001 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 50)
- BRANDMÜLLER, WALTER: *Religionsgeschichte – Christentumsgeschichte – Kirchengeschichte*. In: KZG 14 (2001), S. 19-23
- BRANDY, HANS CHRISTIAN: *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen 1991 (=BHTh 80)
- BRASSEL, THOMAS: *Drei umstrittene Traktate Peter Martyr Vermigli*. In: Zwa 21 (1959-1963), S. 476 [Vgl. dazu die Richtigstellung von JOACHIM STAEDTKE, ebd. S. 553f.]
- BRAUN, DANIELA (Red.): *Von altem Schrot und Korn. Münze und Geld im 16. Jahrhundert*. Ausstellungs-Begleitheft, Schweiz. Landesmuseum, Zürich 1987

- BRIETZ MONTA, SUSANNAH: *Martyrdom and Literature in Early Modern England*. Cambridge 2005
- BRIETZ MONTA, SUSANNAH: *The Inheritance of Anne Askew, English Protestant Martyr*. In: ARG 94 (2003), S. 134-160
- BROX, NORBERT: *Fragen zur Denkform der Kirchengeschichtswissenschaft*. In: DERS.: *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*. Freiburg i.Br.: 2000, S. 29-49
- BROX, NORBERT: *Kirchengeschichte als „Historische Theologie“*. In: DERS.: *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*. Freiburg i.Br.: 2000, S. 11-27
- BROX, NORBERT: *Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie*. In: DERS.: *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*. Freiburg i.Br.: 2000, S. 51-55
- BROX, NORBERT: *Zur Berufung auf „Väter“ des Glaubens*. In: TH. MICHELS (Hg.): *Heuresis*. FS A. Roracher. Salzburg 1969, S. 42-67
- BRÜCKNER, WOLFGANG (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin 1974
- BÜHLER, PIERRE: *Alexander Schweizer als Interpret der reformierten Tradition*. In: CAMPI e.a. (Hg.), *Alexander Schweizer (1808-1888) und seine Zeit*. Zürich 2008, S. 151-166
- BURCHILL, CHRISTOPHER J.: *Girolamo Zanchi: Portrait of A Reformed Theologian and His Work*. In: SCJ 15 (1984), S. 185-207
- BURKE, PETER: *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*. Berlin 1987, 2001
- BURSCHEL, PETER: *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*. München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 35)
- BÜSSER, FRITZ: *Josias Simlers Gedenkrede auf Petrus Martyr*. In: ALFRED CATTANI / MICHAEL KOTRBA / AGNES RUTZ (Hg.), *Alte und neue Schätze*. Zürich 1993, S. (74-) 77, 199-201

- CAMPI, EMIDIO (Hg.): *Peter Martyr Vermigli / Petrus Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Humanismus, Republikanismus, Reformation*. Genf: 2002 [THR 365]
- CAMPI, EMIDIO / BÄCHTOLD, HANS ULRICH / WEINGARTEN, RALPH (Hg.): *Der Nachfolger. Heinrich Bullinger (1504-1575). Katalog zur Ausstellung im Grossmünster Zürich 2004*. Zürich 2004
- CAMPI, EMIDIO: *Das Zerwürfnis zwischen Bullinger und Ochino*. In: DERS., *Ecclesia peregrina. Aufsätze zur italienischen Reformation*. Zürich 2002 (im Druck!)
- CAMPI, EMIDIO: *Ein italienischer Briefwechsel. Pier Paolo Vergerio an Rudolf Gwalther*. In: BÄCHTOLD, HANS ULRICH (Hg.): *Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit*. FS Rudolf Schnyder. Zug 2001, S. 41-70
- CAMPI, EMIDIO: *Genesis Commentary: Interpreting Creation*. In: TORRANCE KIRBY, EMIDIO CAMPI, FRANK A. JAMES III. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 209-229
- CAMPI, EMIDIO: *Le Preces di Pietro Martire Vermigli*. In: EMIDIO CAMPI / LEIF GRANE / ADOLF MARTIN RITTER (Hg.): *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*. Göttingen 1999 (FKDG 75), S. 197-210
- CAMPI, EMIDIO: *Petrus Martyr Vermigli (1499-1562). Europäische Wirkungsfelder eines italienischen Reformators*. In: *Zwa* 27 (2000), S. 29-46
- CAMPI, EMIDIO / KUNZ, RALPH / MOSER, CHRISTIAN: *Alexander Schweizer (1808-1888) und seine Zeit*. Zürich 2008
- CAPONETTO, SALVATORE: *The Protestant Reformation in Sixteenth-Century Italy*. SCES 43 (1999)
- CHAMBON, J.: *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten*. Göttingen 1957
- CHRIST-V. WEDEL, CHRISTINE (Hg.): *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*. Zürich 2005
- CORDA, SALVATORE: *Veritas Sacramenti. A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper*. Zürich 1975 (ZBRG 6)

- COTTRET, BERNARD: *Calvin. Eine Biographie*. Stuttgart: 1998 (Orig. frz.: *Calvin. Biographie*. Paris 1995)
- DAENENS, FRANCINE: *Caterina Vermigli, Caterina Martyre*. In: In: ACHILLE OLIVIERI, *Pietro Martire Vermigli (1400-1562). Umanista, Riformatore, Pastore* [...]. Roma 2003, S. 291-300
- DE GREEF, WULFERT: *Petrus Martyr Vermigli (1500-1562)*. In: DERS.: *De Ware Uitleg' Hervormers en hun verklaring van de Bijbel*. Leiden 1995, S. 176-184
- DECORTE, JOS: *Heinrich von Gent. Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie*. In: THEO KOBUSCH: *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt 2000, S. 152-166
- DEMEL, WALTER: *Europäische Geschichte des 18. Jahrhunderts. Ständische Gesellschaft und europäisches Mächtesystem im beschleunigten Wandel (1689/1700 – 1789/1800)*. Stuttgart 2000
- DETMERS, ACHIM: *Reformation und Judentum: Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*. Stuttgart 2001 (=Judentum und Christentum, Bd. 7)
- DI SIMPLICIO, OSCAR: *Confessionalizzazione e identità collettiva – Il caso italiano: Siena 1575-1800*. In: ARG 88 (1997), S. 380-411
- DIETHELM, ROLAND: „... da uebt, pflantz und nerd man den waren glouben.“ *Der Liturg Heinrich Bullinger*. In: EvTh 64, 2004, Nr. 2, 127-139
- DIETRICH, TOBIAS: *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*. Köln 2004 (=Industrielle Welt 65)
- DINZELBACHER, PETER: ‚Volksreligion‘, ‚gelebte Religion‘, ‚verordnete Religion‘. Zu begrifflichem Instrumentarium und historischer Perspektive. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. München 1997, S. 77-98
- DINZELBACHER, PETER: *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 2: Hoch- und Spätmittelalter*. Paderborn 2000
- DOBRAŠ, WOLFGANG: *Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531-1548*. Gütersloh 1993 (=QFRG 59)

- DONNELLY, JOHN PATRICK, S.J.: *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*. Leiden 1976 (=SMRT 18)
- DONNELLY, JOHN PATRICK, S.J.: *Christological Currents in Vermigli's Thought*. In: FRANK JAMES III. (Hg.): *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*. Leiden 2004, S. 177-196 (=Studies in the History of Christian Traditions 115)
- DONNELLY, JOHN PATRICK, S.J.: *Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism*. In: SCJ 7 (1976), S. 81-101
- DONNELLY, JOHN PATRICK, S.J.: *The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli*. In: MCLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, S. 107-119
- DUBLER, ANNE-MARIE: *Masse und Gewichte im Staate Luzern und in der Eidgenossenschaft*. Luzern 1975
- DUFFY, EAMON: *Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor*. New Haven 2009
- DUX, GÜNTER: *Wie der Sinn in die Welt kam und was aus ihm wurde*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN (Hg.): *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 195-217
- DYCK, JOACHIM / SANDSTEDT, JUTTA: *Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*. Stuttgart 1996, Band 1
- EBELING, GERHARD: *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*. Tübingen 1954 [=SGV 207/208]
- EBELING, GERHARD: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*. In: DERS.: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen 1962 (KiKonf 7)
- ECKER, HANS-PETER (Hg.): *Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1999
- ECKER, HANS-PETER: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart 1993 (=Germanistische Abhandlungen 76)
- EGLI, EMIL: *Analecta Reformatoria*. Band 2. Zürich 1901

- EHRHARD, A.: *Die historische Theologie und ihre Methode*. In: W. SCHELLBERG (Hg.), Festschrift S. Merkle. Düsseldorf 1922, S. 117-136
- ENGAMMARE, MAX: *Humanism, Hebraism and scriptural Hermeneutics*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 161-174
- ERNST, ULRICH: *Geschichte des Zürcherischen Schulwesens bis gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts*. Winterthur 1879
- EVANS, RICHARD J.: *In Defence of History*. London 1997
- FABER, EVA-MARIA: *Immer schon überholt? Zur Frage der Prädestination in der Theologie Johannes Calvins*. In: ThZ 56 (2000), S. 50-68
- FEBVRE, LUCIEN: *Martin Luther*. Hg., neu übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Peter Schöttler. Frankfurt 1996²
- FIGI, JACQUES: *Die innere Reorganisation des Grossmünsterstifts in Zürich von 1519 bis 1531*. Affoltern 1951
- FINK, URBAN / GERNET, HILMAR (Hg.): *1998 – Das Ende von Religion, Politik und Gesellschaft?* Solothurn 1997
- FIRPO, MASSIMO: *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*. Bari: 1993
- FLOGAUS, REINHARD: *Luther versus Melanchthon? Zur Frage der Einheit der Wittenberger Reformation in der Rechtfertigungslehre*. In: ARG 91 (2000), S. 6-46
- FLÜCKIGER, FELIX / ANZ, WILHELM: *Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1975 (=KIG P)
- FLÜELER, CHRISTOPH: *Die Rezeption der „Politica“ des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert*. In: JÜRGEN MIETHKE & ARNOLD BÜHLER: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. München 1992, S. 127-138
- FRAGNITO, GIGLIOLA (Hg.): *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*. Cambridge (UK) 2001
- FRANK JAMES III.: *Peter Martyr and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*. Oxford 1998 (=OTM)

- FUCHS, THOMAS: *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*. Köln 1995 (=Norm und Struktur Bd. 4)
- FUCHS, THOMAS: *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert*. In: *Historische Zeitschrift*, Band 267 (1998), S. 587-614
- GALIFFE, J.-B.-G., *Le Refuge italien de Genève aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles*. Genève 1881
- GALTUNG, JOHAN: *Die „Sinne“ der Geschichte*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN (Hg.): *Historische Sinnbildung*. Reinbek: 1997, S. 118-141
- GANOCZY, ALEXANDRE: *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin. Le Catalogue de 1572 et ses Enseignements*. Genf 1969
- GERRISH, BRIAN ALBERT: *Continuing the Reformation. Essays on Modern Religious Thought*. Chicago 1993
- GERRISH, BRIAN ALBERT: *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin*. Minneapolis 1993
- GERRISH, BRIAN ALBERT: *The old Protestantism and the new: Essays on the Reformation Heritage*. Chicago 1982
- GERVINUS, Goerg Gottfried: *Friedrich Christoph Schlosser. Ein Nekrolog*. Leipzig 1861
- GOERTZ, HANS-JÜRGEN (HG.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek: 1998
- GOERTZ, HANS-JÜRGEN: *Geschichte – Erfahrung und Wissenschaft. Zugänge zum historischen Erkenntnisprozess*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek: 1998, S. 15-41
- GOETZ, HANS-WERNER: *Theologischer Sinn und politisches Gegenwartsinteresse. Tendenzen, Formen und Funktionen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (HG.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek: 1998, S. 233-244
- GÖING, ANJA-SILVIA: *Die Zürcher Schulprotokolle 1563: Spezifika einer Gattung*. In: SELDERHUIS (Hg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung*. Leiden 2007, S. 141-170
- GORDON, BRUCE / CAMPI, EMIDIO (Hg.): *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*. Grand Rapids 2004

- GORDON, BRUCE: *The Swiss Reformation*. Manchester 2002
- GREGORY, BRAD S.: *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Harvard 1999, 2001² (HHS 134)
- GRÜNDLER, OTTO: *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*. Neukirchen 1965 (BGLRK 20)
- HAAG, NORBERT: *Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen*. In: ARG 88 (1997), S. 166-198
- HABERMAS, JÜRGEN: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1962, 1990, 2001⁷
- HALBWACHS, MAURICE: *La Mémoire collective*. Paris 1950 (posthum). Dt.: DERS., *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart 1967
- HALBWACHS, MAURICE: *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris 1925 (1976). Dt.: DERS., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a.M. 1985
- HAMM, BERNDT: *Bürgertum und Glaube*. Göttingen 1996
- HAMM, BERNDT: *Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen. In: ARG, Sonderband Washington, Gütersloh 1993, S. 256-293
- HAMM, BERNDT: *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*. In: JBTh 7 (1992), S. 241-279
- HAMMER, CARL I.: *The Oxford Martyrs in Oxford: The Local History of their Confinements and their Keepers*. JEH 50 (1999), 235-250
- HARASIMOWICZ, JAN: *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*. Baden-Baden 1996
- HARDTWIG, WOLFGANG: *Formen der Geschichtsschreibung: Varianten des historischen Erzählens*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 169-188
- HAUSER, ANGELIKA: *Pietro Paolo Vergerios protestantische Zeit*. Tübingen 1980 (Diss. Eberhard-Karls-Universität Tübingen)
- HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*. Tübingen 1986¹⁶

- HENRICH, RAINER: *Bullinger's Correspondence: An International News Network*. In: BRUCE GORDON / EMIDIO CAMPI (Hg.), *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*. Grand Rapids 2004, S. 231-241
- HEPPE, HEINRICH: *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1582*. Marburg 1852ff.
- HÉRITIE, JEAN: *Catherine de Médicis*. Paris 1959, 1985
- HERKENRATH, ERLAND: *Peter Martyr Vermigli's Vorarbeit zu einer zweiten christologischen Schrift gegen Johannes Brenz (1562)*. In: BWKG 75 (1075), S. 23-31
- HESELINK, JOHN: *The Dramatic Story of the Heidelberg Catechism*. In: W. FRED GRAHAM (Hg.): *Later Calvinism. International Perspectives*. SCES 22 (1994), S. 273-288
- HIRSCH, EMANUEL: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. Berlin 1964⁴
- HOLZEM, ANDREAS: *Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*. In: ZKG 110 (1999), S. 53-85
- HUGELSHOFER, W.: *Zum Portrait des Petrus Martyr Vermilius*. In: Zwa 5 (1930), S. 127-129
- HUIZING, KLAAS: *Ästhetische Theologie 2: Der inszenierte Mensch. Eine Medienanthropologie*. Stuttgart 2002
- HUNT, LYNN: *Psychologie, Ethnologie und „linguistic turn“ in der Geschichtswissenschaft*. In: HANS-JÜRGEN GOERTZ (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 671-69
- HUTTER, KARL: *Der Gottesbund in der Heilslehre des Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger (1633.1698)*. Gossau 1955
- ILLI, MARTIN: *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992
- JACOB, WALTER: *Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519-1528*. Zürich 1970 (=ZBRG 1)
- JACOBS, PAUL: *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Johannes Calvin*. Elberfeld 1937
- JAEGER, FRIEDRICH: *Geschichtstheorie*. In: HANS-JÜRGEN GOERTZ (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 724-758

- JAMES III., FRANK A.: *A Late Medieval Parallel in Reformation Thought: Gemina Praedestinatio in Gregory of Rimini and Peter Martyr Vermigli*. In: HEIKO A. OBERMAN / FRANK A. JAMES III. (Hg.): *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A. Leiden: 1991, S. 157-188
- JAMES III., FRANK A.: art. *Vermigli, Peter Martyr*. In: DONALD K. MCKIM (Hg.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. S. 1005-1011
- JAMES III., FRANK A.: *De Iustificazione: The Evolution of Peter Martyr Vermigli's Doctrine of Justification*. Dissertation in Philosophy, Westminster Theological Seminary 2000 (UMI 9969852)
- JAMES III., FRANK A.: *Juan de Valdés before and after Peter Martyr Vermigli: The Reception of Gemina Praedestinatio in Valdés Later Thought*. In: ARG 83 (1992), S. 180-208
- JANSE, WIM: *Der Heidelberger Zwinglianer Wilhelm Klebitz (um 1533-1568) und seine Stellung im aufkommenden Konfessionalismus*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER (Hg.): *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Zürich 2001 (ZBRG 18), S. 203-220
- JASPERT, BERNDT: *Hermeneutik der Kirchengeschichte*. In: *Theologie und Geschichte* 1 (EHS.T 369) Bern 1989
- JAUMANN, HERBERT: *Bibelkritik und Literaturkritik in der frühen Neuzeit*. In: ZRGG 49,2; S. 123-134 (1997)
- JEDIN, HUBERT: *Einleitung in die Kirchengeschichte*. In: HKG³ 1, S. 1-55
- JEDIN, HUBERT: *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte? In: DERS., Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Freiburg i.Br., 1966, Bd.1, S. 37-48
- JENKINS, GARY W.: *Commentary on Judges: Patristic and Medieval Sources*. In: TORRANCE KIRBY E.A., *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 231-248
- JENKINS, GARY W.: *John Jewel and the English National Church. The Dilemmas of an Erastian Reformer*. Aldershot 2006 (=St. Andrews Studies in Reformation History)

- JENKINS, GARY: *Peter Martyr and the Church of England after 1558*. In: FRANK A. JAMES III., *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations*. Leiden 2004, S. 47-69 (Studies in the History of Christian Traditions 115)
- JÜNGEL, EBERHARD: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen 1998
- KANTZENBACH, FRIEDRICH WILHELM: *Christentum begreifen. Chancen und Bedingungen neuzeitlicher Christentumsgeschichte*. St. Ingbert 1987
- KARPP, HEINRICH: *Kirchengeschichte als theologische Disziplin*. In: FS Rudolf Bultmann, Stuttgart 1949, S. 149-167
- KAUFMANN, THOMAS: *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*. Gütersloh 1997 (=QFRG 66)
- KETTLER, WILFRIED: *Die Zürcher Bibel von 1531. Philologische Studien zu ihrer Übersetzungstechnik und den Beziehungen zu ihren Vorlagen*. Bern 2001
- KIM, JIN YOUNG: *The Exegetical Method and Message of Peter Martyr Vermigli's Commentary on Judges*. Ann Arbor 2002 (UMI 3067720)
- KINGDON, ROBERT M.: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*. Cambridge / London 1995
- KINGDON, ROBERT M.: *The political thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary*. Genf 1980 (THR 178)
- KIRBY, TORRANCE / CAMPI, EMIDIO / JAMES III., FRANK A.: *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009
- KIRBY, TORRANCE: „Sinn and Sedition“. *Peter Martyr Vermigli's "Sermon concerning the tyme of rebellion" in the Parker Library of Corpus Christi College, Cambridge*. Paper held on 31th July 2006 at McGill University, Faculty of Religious Studies, Montréal, Canada. Unpublished private copy.
- KIRBY, TORRANCE: „The Charge of Religion Belongeth unto Princes“. *Peter Martyr Vermigli on the Unity of Civil and Ecclesiastical Jurisdiction*. In: ARG 94 (2003), S. 161-175

- KIRBY, TORRANCE: *The Zurich Connection and Tudor Political Theology*. Leiden 2007 (Studies in the History of Christian Traditions, 131)
- KLÄUI, PAUL: *Ortsgeschichte. Eine Einführung*. Zürich 1956
- KÖRTNER, ULRICH H.J.: *Historische und narrative Theologie. Zur theologischen Funktion der Kirchengeschichte*. In: REINHOLD MOKROSC, HELMUT MERKEL (Hrsg.): *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung*. Münster 2001, S. 185-200 (=Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie. Band 3)
- KRESS, CHRISTINE: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth*. Neukirchen 1999
- KÜMIN, BEAT: *Reformations Old and New: An Introduction*. In: BEAT A. KÜMIN (Hg.): *Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470-1630*. Aldershot 1996, S. 1-17
- KÜTTLER, WOLFGANG / RÜSEN, JÖRN / SCHULIN, ERNST (Hg.): *Geschichtsdiskurs*. Band 3: Die Epoche der Historisierung. Frankfurt 1997
- LAARMANN, MATTHIAS: *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)*. Münster 1999 (=BGPhMA NF 52)
- LÄMMERT, EBERHARD: *Dreimal Wallenstein. Differenzen der Sinngebung zwischen Historiographie und Roman*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 568-587
- LANGE VAN RAVENSWAAY, J. MARIUS J.: *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*. Göttingen: 1990 [=FKDG 45]
- LENZ, RUDOLF (Hg.): *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit*. Marburg 1981 (Marburger Personalschriften-Forschung 4)
- LEPPIN, VOLKER: *Theologischer Streit und politische Symbolik: Zu den Anfängen der württembergischen Reformation 1534-1538*. In: ARG 90 (1999), S. 159-187
- LETHAM, ROBERT: *Faith and Assurance in Early Calvinism: A Model of Continuity and Diversity*. In: W. FRED GRAHAM (Hg.): *Later Calvinism. International Perspectives*. SCES 22 (1994), S. 355-384

- LEVI, ANTHONY: *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*. New Haven 2002 / 2004
- LEVINAS, EMANUEL: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München / Wien: 1995
- LIEBSCH, BURKHARD: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München 1996
- LINK, CHRISTIAN: *Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum*. In: *EvTh* 47 (1987), S. 97-119
- LÖWE, J. ANDREAS: „*The bodie an bloud of Christ is not carnallie and corporallie in the bread an wine.*“ *The Oxford disputation revisited: Zwinglian traits in the Eucharistic Theology of Pietro Martire Vermigli*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER (Hg.): *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich). Bern 2001 (=ZBRG 18), S. 317-326
- LÖWE, J. ANDREAS: *Richard Smith and the Language of Orthodoxy. Re-Imaging Tudor Catholic Polemicism*. Leiden 2003 (SMRT 96)
- LUDWIG, WALTHER: *Die Kosten eines Universitätsstudiums im frühen 16. Jahrhundert*. In: *Daphnis* 26 (1997), S. 653-690
- LUTZ, HEINRICH: *Europa in der Krise: Sozialgeschichtliche und religionssoziologische Analyse der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*. In: HARTMUT BOOKMANN (Hg.): *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts* (=AAWG.PH 206) Göttingen, 1994, S. 11-26
- MAAG, KARIN: *Change and Continuity in Medieval and Early Modern Worship: The Practice of Worship in the Schools*. In: KARIN MAAG & JOHN D. WITVLIET: *Worship in Medieval and Early Modern Europe. Change and Continuity in Religious Practice*. Notre Dame 2004, S. 115-131
- MAAG, KARIN: *Financing Education: The Zurich Approach, 1550-1620*. In: BEAT A. KÜMIN (Hg.): *Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470-1630*. Aldershot 1996, S. 203-216
- MAAG, KARIN: *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620*. Aldershot 1995

- MACCULLOCH, DIARMAID: *Die zweite Phase der englischen Reformation (1547-1603) und die Geburt der anglikanischen Kirche*. Münster 1998 (KLK 58)
- MACCULLOCH, DIARMAID: *The Boy King Edward VI and the Protestant Reformation*. Berkeley 1999
- MACCULLOCH, DIARMAID: *The Reformation. A History*. London 2003 / 2004². Deutsch: *Die Reformation*. München 2008
- MACCULLOCH, DIARMAID: *Thomas Cranmer. A Life*. New Haven 1996
- MACY, GARY: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*. Oxford 1984
- MAISSEN, THOMAS: *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. Göttingen 2006 (=Historische Semantik, 4)
- MAŁŁEK, JANUSZ: *Die Zürcher Reformation und Polen*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER: *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins 1997*. Zürich 2001, S. 405-413
- MANEMANN, JÜRGEN: *Die Gottesfrage – eine Anfrage an ein Projekt historischer Sinnbildung*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN (Hg.): *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 373-387
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Kirchengeschichte*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 408-422
- MAUELSHAGEN, FRANZ: „...die portenta et ostenta mine lieben Herren unsers säli- gen...“. *Nachlassstücke Bullingers im 13. Buch der Wickiana*. In: Zwa 28 (2001), S. 73-117
- MAUELSHAGEN, FRANZ: *Bullinger, der Prodigiensammler*. In: CAMPI (Hg.), *Der Nachfolger*, S. 37-41 (Lit.)
- MAUELSHAGEN, FRANZ: *Johann Jakob Wicks Wunderbücher. Reformierter Wunderglaube im Wandel der Geschichtsschreibung*. Zürich 2004 (in Vorbereitung!)
- MAYER, THOMAS FREDERICK, *Cardinal Pole in European Context*. Aldershot 2000

- MAYER, THOMAS FREDERICK, *Reginald Pole: Prince and Prophet*. Cambridge 2000
- MCALHANEY, TIMOTHY M.: *Influence of the Continental Reformers Bucer, Vermigli, and Laski upon Cranmer and the Via Media of the English Reformation*. Forth Worth, Dissertation in Philosophy, Southwestern Baptist Theological Seminary 2002 (UMI 3046676)
- MCCOY, CHARLES S.; BAKER, J. WAYNE: *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenant Tradition*. With a Translation of *De Testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534) by Heinrich Bullinger. Louisville 1991
- MCLELLAND, JOSEPH C. (ED.): *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*. Waterloo, Can., 1980
- MCLELLAND, JOSEPH C.: *Editing the Peter Martyr Library*. In: ERIKA RUMMEL (Ed.), *Editing Texts from the Age of Erasmus*. Papers given at the Thirtieth Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 4-5 November 1994. Toronto 1996, S. 71-79
- MCLELLAND, JOSEPH C.: *Peter Martyr's Loci Communes. A literary History*. Montreal, McGill University, 2007
- MCLELLAND, JOSEPH C.: *The Italien Antitrinitarians*. In: CHRISTIAN MOSER / PETER OPITZ: *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*. FS für Emidio Campi. Leiden 2009, S. 147-158
- MCLELLAND, JOSEPH C.: *The Reformed Doctrine of Predestination According Peter Martyr*. In: SJTh 8 (1955), S. 255-271
- MCLELLAND, JOSEPH C.: *The Visible Words of God. An exposition of the sacramental theology of Peter Martyr Vermigli A.D. 1500-1562*. Edinburgh 1957
- M McNAIR, PHILIP: *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*. Oxford 1967
- METZ, JOHANN BAPTIST: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977, 1992⁵
- MICHAEL MAURER: *Briefe*. In: DERS. (Hg.): *Aufriss der Historischen Wissenschaften*. Band 4: Quellen. Stuttgart 2002, S. 349-371
- MIECK, ILJA: *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 1994⁵

- MIETHKE, JÜRGEN: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. In: JÜRGEN MIETHKE & ARNOLD BÜHLER: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* (=Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21). München 1992, S. 1-23
- MILDENBERGER, FRIEDERICH: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 1981
- MOELLER, BERND: *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess*. In: HARTMUT BOOKMANN (Hg.): *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts* (=AAWG.PH 206) Göttingen, 1994, S. 148-164
- MOKROSCH, REINHOLD / MERKEL, HELMUT (Hg.): *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung*. Münster: 2001 (=Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 3)
- MOLTMANN, JÜRGEN: *Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus*. In: ZKG 68 (1957), S. 295-318
- MÖRIKOFER, JOHANN KASPAR: *Die Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*. Leipzig 1876
- MOSER, CHRISTIAN: *Ludwig Lavaters Konzept einer Reformationsgeschichte (1559)*. In: Zwa 23 (2006), S. 93-133
- MOZLEY, JAMES FREDERICK: *John Foxe and his Book*. London 1940
- MUHLACK, ULRICH: *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*. München 1991
- MUHLACK, ULRICH: *Verstehen*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 99-131
- MÜHLING, ANDREAS: *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*. Bern 2001 (ZBRG 19)
- MÜLLER, KLAUS E. / RÜSEN, JÖRN (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek 1997

- MULLER, RICHARD A.: *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1521 to ca. 1725*. Vol 1-4. Grand Rapids 2003²
- MÜNCH, PAUL: *Lebensformen in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt 1998² (1992)
- MÜNCH, PAUL: *Volkskultur und Calvinismus. Zu Theorie und Praxis der „reformatio vitae“ während der „zweiten Reformation.“* In: HEINZ SCHILLING (Hg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation.“* Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985 (=SVRG 195), Gütersloh 1986, S. 291-307
- NIEDEN, MARCEL: *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*. Leiden 1997 (=SMRT 62)
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. In: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Berlin 1967-77, 1988²
- NIGG, WALTER: *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*. München 1934
- OVERMAN, HEIKO A.; JAMES III., FRANK (Hgg.): *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages Renaissance and Reformation*. FS Damasus Trapp, O.S.A. Leiden 1991 (=SMRT 48)
- OVERMAN, HEIKO A.: *Die „Extra“-Dimension in der Theologie Clavins*. In: DERS., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*. Göttingen 1986, S. 253-282
- OLIVIERI ACHILLE (Ed.): *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): Umanista, Riformatore, Pastore. Atti del convegno per il V centenario* (Padova, 28-29 ottobre 1999). Rom 2003
- OPITZ, Peter: *Eucharistic Theology*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 387-398
- OVERELL, M.A.: *Peter Martyr in England 1547-1553: An Alternative View*. In: SCJ 15 (1984), S. 87-104
- PERLER, DOMINIK: *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams Tractatus de praedestinatione et de*

- praescientia Dei respectu futurorum contingentium. Amsterdam 1988 (BSPH 12)
- PETERSEN, PETER: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921
- PETTEGREE, ANDREW: *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*. Oxford 1986 (
- PETTEGREE, ANDREW: *The Reception of Calvinism in Britain*. In: WILHELM H. NEUSER / BRIAN ARMSTRONG (HG.): *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion*. Kirksville 1997 (=SCES Vol. 36), S. 276-290
- PICHT, GEORG: *Geschichte und Gegenwart. Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1993
- PICHT, GEORG: *Glauben und Wissen*. Stuttgart 1991
- PICHT, GEORG: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart 1969
- PEPELKA, LIESELOTTE: *Trauer-Prunk und Rede-Prunk. Der frühneuzeitliche Trauerapparat als rhetorische Leistung auf dem Weg zur virtuellen Realität*. In: BIRGIT BOGE / RALF GEORG BOGNER (HG.), *Oratio Funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien*. Amsterdam 1999 (= Chloë 30), S. 9-80
- RAGUSE, HARTMUT: *Erinnerung, Eingedenken und das Problem einer psychoanalytischen Hermeneutik*. In: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse* 59 (Beiheft), 2005, S. 11-21
- RANDALL COATES, CATHARINE: *(Em)Bodying the Word. Textual Resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Cresspin, de Bèze and d'Aubigné*. Frankfurt 1992 (Renaissance and Baroque Studies and Texts, Vol 4)
- REDWORTH, GLYN: *In Defence of the Church Catholic. The Life of Stephen Gardiner*. Oxford 1990
- REIBSTEIN, ERNST: *Respublica Helvetiorum. Die Prinzipien der eidgenössischen Staatslehre bei Josias Simler*. Bern 1949

- REINHARD, WOLFGANG: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 1999
- REINHARD, WOLFGANG: *Reichsreform und Reformation (1495-1555)*. In: WOLFGANG REINHARD (Hg.): *Gebhardt: Handbuch der deutschen Geschichte*. 10. Auflage, Stuttgart 2001, Band 9, S. 109-414 (=HEG¹⁰ IX)
- RICHGELS, ROBERT W.: *The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The Controversis of Robert Bellarmine*. In: SCJ 11 (1980), S. 3-15
- RIMBACH, HARALD: *Gnade und Erkenntnis in Calvin Prädestinationslehre. Calvin im Vergleich mit Pighius, Beza und Melanchthon*. Frankfurt a.M. 1991 (Kontexte 19)
- ROTERMUNDT, RAINER: *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*. Darmstadt 1994
- ROTERMUNDT, RAINER: *Plädoyer für eine Erneuerung der Geschichtsphilosophie*. Münster 1997 [Einsprüche 7]
- ROZZO, UGO & SEIDEL ENCHI, SILVANA: *The book and the Reformation in Italy*. In: JEAN-FRANÇOIS GILMONT: *The Reformation and the Book*. Aldershot 1998, S. 319-367
- ROZZO, UGO: *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*. Udine 1994 (=Libri e Biblioteche 3)
- RÜETSCHI, KURT JAKOB: *Gwalther, Wolf und Simler als Herausgeber von Vermigli-Werken*. In: EMIDIO CAMPI (Hg.), *Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation*. Genf 2002 (THR 365), S. 251-274
- RÜETSCHI, KURT JAKOB: *Rudolf Gwalthers Kontakte zu Engländern und Schotten*. In: ALFRED SCHINDLER / HANS STICKELBERGER: *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins 1997*. Zürich 2001, S. 351-373
- RUHBACH, GERHARD: *Kirchengeschichte*. Gütersloh 1974
- RUMMEL, ERIKA: *The Humansit-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge / London 1995

- RÜSEN, JÖRN: *Was heißt: Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn)*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 17-47
- RÜTH, BERNHARD: *Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich*. In: ZRG KA 108, S. 197-282
- SALLMANN, MARTIN: *Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)*. Tübingen 1999 (=BHT 108)
- SANTINI, LUIGI: *Pier Martire Vermigli (1499-1562): L'eredità umanistica e italiana di un riformatore europeo*. In: JENNY UNCINI PIERUCCI: *Tra Spiritualismo e Riforma*. Firenze 1979 (Saggi di storia religiosa Toscana), S. 143-159
- SAURER, EDITH: *Kirchengeschichte als historische Disziplin?* In: WBG 1, 1974, S. 157-169
- SCHÄDELBACH, HERBERT: *Philosophie und Geschichte*. In: GOERTZ, HANS-JÜRGEN (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek 1998, S. 598-620
- SCHERLE, PETER: *Fragliche Kirche. Ökumenik und Liturgik – Karl Barths ungehörte Anfrage an eine ökumenische Kirchentheorie*. Münster 1998 (=Studien zur systematischen Theologie und Ethik 15)
- SCHILLING, HEINZ: *Das calvinistische Presbyterium in der Stadt Groningen während der frühen Neuzeit und im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Verfassung und Sozialprofil*. In: HEINZ SCHILLING / HERMAN DIEDERIKS: *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit*. Köln 1985 (Städteforschung A/23), S. 195-273
- SCHINDLER ALFRED / STICKELBERGER, HANS (Hg.): *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Zürich 2001 (ZBRG 18), S. 203-220
- SCHINDLER, ALFRED: *Die geschichtliche Gestalt der europäischen Kirchen*. In: GEORG PICT (Hg.): *Theologie – was ist das?* Stuttgart 1977, S. 355-372
- SCHLÖGL, RUDOLF: *Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande*. In: ARG 91 (2000), S. 238-284

- SCHLOSSER, FRIEDRICH CHRISTOPH: *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermigli. Ein Beytrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchen=Reformation. Mit einem Anhang bisher ungedruckter Breife Calvins und Beza's und andrer Urkunden ihrer Zeit [...]* Heidelberg 1809
- SCHLOSSER, FRIEDRICH CHRISTOPH: *Neuere Weltgeschichte. Dritter Theil, Geschichte des sechszehnten Jahrhunderts* (=F.C. Schlossers Weltgeschichte für das deutsche Volk, Band 1). Frankfurt a.M. 1850
- SCHMIDT, CARL WILHELM AUGUST: *Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften.* Elberfeld 1858
- SCHMIDT, CHRISTOPH: *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland.* Göttingen 2000
- SCHORN-SCHÜTTE, LUISE: *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig.* Gütersloh 1996 (=QFRG 62)
- SCHORN-SCHÜTTE, LUISE: *Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jhdts. [...].* In: HEINZ SCHILLING / HERMAN DIEDERIKS: *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit.* Köln 1985 (Städteforschung A/23), S. 275-336
- SCHÜLER, MARTIN: *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini.* Stuttgart 1934 (=FKGG 3)
- SCHULMEISTER, ROLF: *Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende.* Hamburg 1971
- SCHULZE, WINFRIED: *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500-1618.* Frankfurt 1987 (=MDG 1).
- SCHWANZ, PETER: *Der Neue Mensch. Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre.* Münster 1998 (=Studien zur systematischen Theologie und Ethik 17)

- SCHWEIZER, ALEXANDER: *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*. Zürich 1844-47
- SCHWEIZER, ALEXANDER: *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*. Erste Hälfte. Das 16. Jahrhundert. Zürich 1854
- SCRIBNER, ROBERT W., ROY PORTER, MIKULÁŠ TEICH (Hg.): *The Reformation in national context. Introduction*. Cambridge 1994
- SCRIBNER, ROBERT W.: *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*. Hg. v. Lyndal Roper. Göttingen 2002 (MPG 175)
- SECCHI OLIVIERI, SANDRA: *Donna e Famiglia nell'opera di Pietro Martire Vermigli*. In: ACHILLE OLIVIERI, *Pietro Martire Vermigli (1400-1562). Umanista, Riformatore, Pastore [...]*. Roma 2003, 269-290
- SEGBRECHT, WULF (Hg.): *Tübinger Epicedien zum Tod des Reformators Johannes Brenz (1570). Kommentiert von Juliane Fuchs und Veronika Marschall, unter Mitwirkung von Guido Wojaczek*. Frankfurt 1999 (=Beiträge zur deutschen Literatur 24), S. 51ff.
- SEGESVARY, VICTOR: *L'Islam et la Réforme. Etude sur l'Attitude des Réformateurs Zurichois Envers L'Islam, 1510-1555*. Lausanne 1978¹, San Francisco 1998² (ISP)
- SEIDEL MENCHI, SILVANA: *Italy*. In: SCRIBNER, ROBERT W. (Hg.): *The Reformation in national Context*. Cambridge 1994, S. 181-201
- SEIFERT, ARNO: *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*. In: NOTKER HAMMERSTEIN (Hg.): *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*. Band 1, 15. Bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. München 1996, S. 197-448
- SELDERHAUS, HERMAN J. & WRIEDT, MARKUS: *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*. Leiden 2007 (Brill's Series in Church History 31)
- SENN, MATTHIAS (Hg.): *Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert*. Künsnacht 1975

- SENN, MATTHIAS: *Alltag und Lebensgefühl im Zürich des 16. Jahrhunderts*. In: Zwa 14 (1976), S. 251-26
- SEZNEC, JEAN: *Das Fortleben der Antiken Götter. Die Mythologische Tradition in Humanismus und in der Kunst der Renaissance*. München 1990 (Orig.: DERS., *La Survivance des Dieux Antiques*. Paris 1980)
- SHUTE, DANIEL: *Interpreting Lamentations: Theodicy and the Turks*. In: TORRANCE KIRBY E.A. (Hg.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden 2009, S. 267-282
- SHUTE, DANIEL: *Translator's Introduction*, in: PML 6, S. xv-lxviii
- SIGG, OTTO: *Bevölkerung, Landbau, Versorgung und Krieg vor und zur Zeit der Zürcher Reformation*. In: Zwingli Zürich 1484-1531, hg. v. Staatsarchiv Zürich. Separatdruck, Zürich 1984
- SIGG, OTTO: *Bevölkerungs-, Agrar- und Sozialgeschichtliche Probleme des 16. Jahrhunderts am Beispiel der Zürcher Landschaft*. In: SZG 24 (1974), S. 1-25
- SIGG, OTTO: *Konkurs und Wucher in Stadt und Landschaft Zürich um 1570; zur Geschichte des Frühkapitalismus*. In: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1982*. Zürich 1982, S. 13-25
- SIGG, OTTO: *Zürcher Finanzverwaltung im Spannungsfeld von Reformation und Frühhumanismus*. In: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1976*. Zürich 1975 (Separatdruck)
- SIGG, OTTO: *Zwei Zürcher Kornhändler des 16. Jahrhunderts: Hans und Nikolaus Hofmeister*. In: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1972*. Zürich 1971, S. 42-47
- SOLNON, JEAN-FRANÇOIS: *Catherine de Médicis*. Paris 2003
- SOMMER, WOLFGANG: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*. Göttingen 1999 (=FKDG 74)
- SPILLMANN, KURT: *Zwingli und die Zürcher Schulverhältnisse*. In: Zwa 11(1962), S. 427-448
- STAEDTKE, JOACHIM: *Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560*. In: Zwa 9 (1949), S. 536-546
- STAEDTKE, JOACHIM: *Die Theologie des jungen Bullinger*. Zürich 1962 (SDGSTh 16)

- STAEDTKE, JOACHIM: *Drei umstrittene Traktate Peter Martyr Vermiglis*. In: Zwa 21 (1959-1963), S. 553f. (zur gleichnamigen Miszelle von Thomas Brassel, vgl. ebd. S. 476)
- STEGMÜLLER, FRIEDRICH: *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*. Diss. Freiburg i.Br. 1929. Rom 1929
- STRAUB, JÜRGEN: *Geschichte, Identität und Lebensglück. Eine psychologische Lektüre unzeitgemäßer Betrachtungen*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 165-194
- STROHM, CHRISTOPH: *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*. In: ZThK, Bd. 98 (2001), S. 310-343
- STROHM, CHRISTOPH: *Ethik im frühen Calvinismus. humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. Berlin 1996 (AKG 65)
- STROHM, CHRISTOPH: *Petrus Martyr Vermiglis Loci communes und Calvins Institutio christianae religionis*. In: CAMPI, EMIDIO (Hg.): *Peter Martyr Vermigli / Petrus Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Humanismus, Republikanismus, Reformation*. In Zusammenarbeit mit Frank James III. Genf: 2002 [THR 365], S. 77-104
- STROHM, CHRISTOPH: *Zur Eigenart der frühen calvinistischen Ethik: Beobachtungen am Beispiel des Calvin-Schülers Lambert Daneau*. In: ARG 90 (1999), S. 230-254
- STRUVE, TILMAN: *Die Bedeutung der aristotelischen „Politik“ für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft*. In: JÜRGEN MIETHKE & ARNOLD BÜHLER (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* (=Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21). München 1992, S. 153-171
- STURM, KLAUS: *Die Theologie Peter Martyr Vermiglis während seines ersten Aufenthalts in Straßburg 1542-1547*. Neukirchen 1971 (BLGRK 31)
- TETZ, M.: *Über Formgeschichte in der Kirchengeschichte*. In: ThZ 17, 1961, S. 413-441

- THOMPSON, JOHN L.: *The Survival of Allegorical Argumenation in Peter Martyr Vermigli's Old Testament Exegesis*. In: RICHARD A. MULLER & JOHN L. THOMPSON (Eds.): *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday. Grand Rapids, MI & Cambridge, UK: 1996, S. 255-271
- TOMIZZA, FULVIO: *Das Böse kommt von Norden. Die Geschichte des Pier Paolo Vergerio. Bischof, Ketzer, Reformator*. Köln 1988
- TYLEND, JOSEPH N.: *Girolamo Zanchi and John Calvin: A study in discipleship as seen through their correspondence*. In: CThJ 10 (1975), S. 101-141
- USHER CHRISMAN, MIRIAM: *Reformation printing in Strasbourg, 1519-60*. In: JEAN-FRANÇOIS GILMONT: *The Reformation and the Book*. Aldershot 1998, S. 211-234
- VAN DÜLMEN, RICHARD: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Band 3: Religion, Magie, Aufklärung. München 1999²
- VAN RAVENSWAAY, LANGE: *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*. Göttingen 1990 (FKDG 45)
- VASOLD, MANFRED: *Grippe, Pest und Cholera. Eine Geschichte der Seuchen in Europa*. Stuttgart 2008
- VILLARI, ROSARIO (HG.): *Der Mensch des Barock*. Frankfurt 1997
- VON GREYERZ, KASPAR: *Religion und Kultur*. Göttingen 2000
- VON GREYERZ, KASPAR: *Switzerland*. In: SCRIBNER, ROBERT W. (Hg.): *The Reformation in national Context*. Cambridge 1994, S. 30-46
- VON RANKE, LEOPOLD: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Essen 1998
- WÄLCHLI, PHILIPP: *Zürich und die Geister: Geisterglaube und Reformation*. In: CHRISTIAN MOSER / PETER OPITZ: *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*. FS für Emidio Campi. Leiden 2009, S. 237-258
- WEBER, HANS EMIL: *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Erster Teil: Von der Reformation zur Orthodoxie*. Erster Halbband. Gütersloh 1937 / Darmstadt 1966 (Nachdruck)

- WEBER, OTTO / KRECK, WALTER / WOLF, ERNST: *Die Predigt von der Gnadenwahl. Karl Barth zum 10. Mai 1951*. In: TEH NF 28, 1951
- WELTI, MANFRED E.: *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*. Gütersloh 1985 (=SVRG 193)
- WENDLAND, ANDREAS: *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin (1620-1641)*. Zürich 1995,
- WINKELMANN, FRIEDHELM: *Der monergetisch-monotheletistische Streit*. Frankfurt 2001 (=Berliner Byzantinische Studien, 6)
- WUNDT, MAX: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1939
- YOUNG, JAMES E.: *Jüdische Gedächtniskultur in der Postmoderne*. In: KLAUS E. MÜLLER / JÖRN RÜSEN: *Historische Sinnbildung*. Reinbek 1997, S. 588-607
- ZIMMERMANN, H.: *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. In: SÖAW.PH 235/4. Wien 1960
- ZUIDEMA, JASON: *Le role de la christologie dans la pensées de Pierre Martyr Vermigli (1499-1562)*. Copie privée 2008.
- ZUIDEMA, JASON: *Peter Martyr Vermigli (14099-1562) and the outward instruments of divine grace*. Göttingen 2008 (Reformed Historical Theology 4)
- ZUIDEMA, JASON: *The Primacy of Scriputre in Peter Martyr Vermigli's Understanding of Theological Education*. In: SELDERHUIS (Hg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung*. Leiden / Bosten 2007, S. 99-108
- ZUIDEMA, JASON: *Vermigli Studies Bibliography*. In: JOSEPH C. MCLELLAND: *Peter Martyr's Loci Communes. A Literary History*. Montreal, McGill University, 2007, p.65-92
- ZUIDEMA, JASON: *Was Vermigli a „Martyr“? Peter Martyr Vermigli and French Reform*. Paper held on the third international conference ot the Peter Martyr Society “The New Hermeneutics of Peter Martyr Vermigli (1499-1562)”, at McGill University, Montreal, Canada, 8-10 August 2007 (im Druck)
- ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tübingen 1972 (=BHT 46)

ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: *Reformation und Gegenreformation*. Band 1 & 2.

Göttingen: Vandenhoeck 1999 (=Zugänge zur Kirchengeschichte 6,1/6,2)

ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*. Göttingen 1995